

Domenico Losurdo

Marx e il bilancio storico del Novecento



Diotima

Questioni di filosofia e politica



La scuola di Pitagora
editrice



*Il bene dello Stato
è la sola causa di questa produzione*

GAETANO FILANGIERI

Società di studi politici

Diotima

Questioni di filosofia e politica

Domenico Losurdo

Marx e il bilancio storico del Novecento



La scuola di Pitagora
editrice

In collaborazione
con l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici

Nuova edizione riveduta e ampliata.

Copyright © 2012
Società di studi politici
www.studipolitici.it

La scuola di Pitagora editrice
Piazza Santa Maria degli Angeli, 1
80132 Napoli
www.scuoladipitagora.it
info@scuoladipitagora.it

ISBN 978-88-89579-38-1 (versione cartacea)

ISBN 978-88-6542-071-3 (versione digitale nel formato PDF)

Printed in Italy

Stampato in Italia nel mese di gennaio 2012

INDICE

Fonti e ringraziamenti	13
Avvertenza	17

Parte prima:

TRADIZIONE LIBERALE E «BARBARA DISCRIMINAZIONE TRA LE CREATURE UMANE»

I.	MARX, LA DEMOCRAZIA E LA COSTRUZIONE STORICA DEL CONCETTO UNIVERSALE DI UOMO	
1.	«Diritti sociali ed economici» e rivoluzione d'Ottobre	21
2.	La critica marxiana della società liberal-borghese e la sua efficacia storica	25
3.	Liberalismo e «teodicea della felicità»	31
4.	Lavoratori salariati, strumenti di lavoro e «macchine bipedi»	36
5.	Marx critico dell'olismo liberale	41
6.	I «fanciulli», i «barbari» e la tradizione liberale	45
7.	Neo-liberismo e Nuova Destra	53

II.	TRADIZIONE LIBERALE, LIBERTÀ E LOGICA DELL'ESCLUSIONE	
1.	«Libertà negativa» e tradizione liberale	59
2.	Libertà negativa e positiva: politica ed economia	64
3.	Marx, Engels e la libertà negativa	67
4.	La logica dell'esclusione	68
5.	Apparato militare, stato d'eccezione e dittatura	71
6.	Il conflitto delle libertà	76

Parte seconda:

«BARBARA DISCRIMINAZIONE TRA LE CREATURE UMANE»
E PRIMA GUERRA DEL GOLFO

III.	DALL'INTERVENTISMO COLONIALE ALL' «INTERVENTISMO DEMOCRATICO»	
1.	Un silenzio rivelatore	87
2.	Occidente liberale, Crociata e petrolio	89
3.	Gli esclusi dai buoni sentimenti e dalle regole del gioco dell'Occidente	106
4.	Tradizione liberale, regole del gioco e logica dell'esclusione: una polemica con Bobbio	118
IV.	TRADIZIONE LIBERALE, COLONIALISMO E BATTESIMO DEL FUOCO DELLA SINISTRA «RIFORMISTA»	
1.	Riformismo e interventismo democratico	139
2.	Il riformismo e la guerra libica	147
3.	Il riformismo e la prima guerra del Golfo	151

Parte terza:

MARX E LA STORIA DEL NOVECENTO

V.	MARX E LA STORIA DEL TOTALITARISMO	
1.	Tradizione liberale e istituzioni totali	159
2.	Mobilitazione totale, totalismo, totalitarismo	166
3.	Rivoluzione d'Ottobre e «complotto ebraico-bolscevico»	170
4.	Seconda guerra dei Trent'anni e totalitarismo	181
5.	Totalitarismo e «democrazia "sociale" o totalitaria»	189
VI.	DEMOCRAZIA SOCIALISTA O ESTINZIONE DELLO STATO? IL DILEMMA DELLA RIVOLUZIONE D'OTTOBRE	
1.	Anarchismo, meccanicismo e totalitarismo	195
2.	Gramsci e la critica della tesi dell'estinzione dello Stato	200
3.	Marx, Engels e lo Stato	202
4.	Potere politico e amministrazione	207
5.	Lenin, la denuncia dell'imperialismo e la costruzione del socialismo	210
6.	«Stato etico», «società regolata» e comunismo	215
7.	Anarchismo e subalternità al liberalismo	219
8.	Una serie di bilanci errati e fuorvianti	222
VII.	MARX, LA QUESTIONE NAZIONALE E COLONIALE E IL «SOCIALISMO REALE»	
1.	Questione nazionale e rivoluzione	233
2.	La tentazione dell'esportazione della rivoluzione	235

3.	Marx, Engels e la teoria borghese dell'esportazione della rivoluzione	238
4.	Lenin e le guerre di liberazione nazionale contro il socialismo	241
5.	Trotskij, Stalin, Breznev	243
6.	Esportazione della rivoluzione e industrializzazione forzata	247
7.	Oblío della questione nazionale e disfatta del socialismo	255
8.	Bilancio critico e autocritico o ritorno all'utopia?	257
9.	Questione nazionale e internazionalismo	262
10.	Aspetti nuovi della questione nazionale	264

VIII. DOPO IL DILUVIO: IL MITICO RITORNO A MARX

1.	Il sofisma di Talmon	269
2.	Marx dinanzi al tribunale speciale della borghesia liberale	274
3.	L'auto-inganno di Narciso	281
4.	L'anima bella e il profeta	286
5.	L'impossibile ritorno ad un autore critico della filosofia dei ritorni	289
6.	Coscienza critica e dogmatismo	293
7.	Teratologia e bilancio storico	295
8.	Il «giustificazionismo», la rivoluzione francese e quella d'Ottobre	300
9.	La necessaria autocritica del marxismo «orientale» e «occidentale»	303

IX. FILOSOFIA DELLA STORIA *CONTRA* MORALE?

1.	Filosofia della storia hegeliana e <i>Manifest Destiny</i>	309
2.	Etica e filosofia della storia: plurale e singolare	318

3.	Etica, filosofia della storia e violenza	329
4.	Conflitto e limitazione del conflitto	339

Parte quarta:

GLOBALIZZAZIONE E MARXISMO

X..	GLOBALIZZAZIONE, CONFLITTO SOCIALE E CONFLITTI GEOPOLITICI	
1.	Rivoluzione, sfera economica e sfera politica	351
2.	«Propaganda armata» e «guerra civilizzatrice» nel processo di globalizzazione	356
3.	Globalizzazione e conflitti geopolitici	362
4.	Tre generi letterari nel discorso di Marx	366
5.	Diritti umani e «imperialismo dei diritti umani»	371
XI.	MARXISMO E POPULISMO NELLA LETTURA DEL PROCESSO DI GLOBALIZZAZIONE	
1.	Marx e la globalizzazione	377
2.	La prima forma di populismo	379
3.	Populismo e «cinismo da cretino»	384
4.	Purismo populista e fuga dalla complessità	388
5.	Il carattere pervasivo del populismo	395
6.	Il mito populista e qualunquista della «nuova Yalta»	402

Fonti e ringraziamenti

Questo libro risulta in larga parte dalla riproposizione, rielaborazione e, in certi casi, rifusione di saggi, articoli e interventi già pubblicati in volumi collettanei, riviste e giornali.

Il saggio che costituisce il primo capitolo è stato pubblicato, in versione italiana, col titolo *Il concetto di uomo tra Marx e il liberalismo*, su «Mondo Operaio», agosto/settembre (1989); in versione francese in «Actuel Marx» (1989), n. 5; in versione tedesca in D. Losurdo (a cura di), *Zukunft des Marxismus*, Dinter, Köln 1995; in versione portoghese (brasiliana) in «Educação & Sociedade» (1996), n. 57; e in «Lutas Sociais» (2005), n. 13/14; in versione spagnola (cubana) in «Marx Ahora» (2001), n. 12, pp. 7-21; e in una versione ridotta spagnola (argentina), in «Herramienta» (2004), n. 27.

Il saggio che costituisce il secondo capitolo è stato pubblicato, col titolo di *Liberalismo, comunismo e sto-*

ria della libertà, in «Critica marxista» (1992), nuova serie, n. 3-4; e in versione tedesca in «Z., Zeitschrift Marxistische Erneuerung», dicembre (1998), n. 36.

Il capitolo terzo risulta, per quanto riguarda i paragrafi successivi al primo, di articoli e interventi pubblicati su «l'Unità», «il manifesto» e «Liberazione»: sono qui pubblicati nella versione originaria, senza i tagli e gli aggiustamenti talvolta ritenuti redazionalmente necessari per ragioni tecniche, riproponendo anche la risposta di Norberto Bobbio a una lettera aperta da me indirizzatagli dalle colonne di «Liberazione».

Il quarto capitolo è la riproposizione di un saggio dal titolo *Il battesimo del fuoco della sinistra «riformista»*, pubblicato su «Marx centouno» (1991), n. 5.

Il saggio che costituisce il quinto capitolo è stato già pubblicato, con lo stesso titolo, in versione francese, in J. Bidet e J. Texier (a cura di), *Fin du communisme? Actualité du marxisme?*, PUF, Paris 1991, «Actuel Marx Confrontation», in versione italiana in A. Burgio - G. M. Cazzaniga - D. Losurdo (a cura di), *Massa, folla, individuo*, Quattro Venti, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Urbino 1992, in versione tedesca in «Topos. Internationale Beiträge zur dialektischen Philosophie», Köln (1993), n. 1. Una versione francese ridotta è stata pubblicata in E. Traverso (a cura di), *Le totalitarisme. Le XXe siècle en débat*, Seuil, Paris 2001.

Il sesto capitolo è la riproposizione di un saggio dal titolo *Gramsci, il marxismo e lo Stato*, pubblicato in «Marx centouno» (1992), n. 8.

Il saggio che costituisce il settimo capitolo è stato pubblicato, col titolo *Movimento comunista, «sociali-*

simo reale» e questione nazionale, in «Marx centouno», giugno (1993), n. 13 (*Radici e frontiere. Ricerche su razzismi e nazionalismi*, a cura di A. Burgio). Una versione tedesca è stata pubblicata in «Marxistische Blätter» (1997), n. 2.

L'ottavo capitolo è stato pubblicato, col titolo *Il «nostro Marx»*, il nostro «comunismo critico», in «Marxismo oggi» (1993), nuova serie, n. 1; e successivamente ripubblicato in S. Garroni (a cura di), *Engels cento anni dopo*, La Città del Sole, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Napoli 1995. Una traduzione tedesca è stata pubblicata in «Topos. Internationale Beiträge zur dialektischen Philosophie» (1995), n. 5.

Il saggio che costituisce il nono capitolo è stato pubblicato in versione italiana su «Rivista di storia della filosofia» (1997), n. 2; e ripubblicato in A. De Simone (a cura di), *Diritto, giustizia e logiche del dominio*, Morlacchi, Perugia 2007. Una traduzione francese è stata pubblicata in «Actuel Marx» (1998), n. 24; e una traduzione tedesca in D. Losurdo (a cura di), *Geschichtsphilosophie und Ethik*, Lang, Frankfurt a. M. 1998.

Il decimo capitolo ripropone un saggio pubblicato in versione italiana col titolo *Marxismo, globalizzazione e bilancio storico del socialismo*, in «Marxismo oggi» (2001), n. 1; e successivamente ripreso in M. Musto (a cura di), *Sulle tracce di un fantasma. L'opera di Karl Marx tra filologia e filosofia*, Manifestolibri, Roma 2005. Una versione tedesca è stata pubblicata in «Topos. Internationale Beiträge zur dialektischen Philosophie» (2000), n. 16; e una versione inglese in

«NST Nature, Society and Thought. A Journal of Dialectical and Historical Materialism» (2000), University of Minnesota.

Il saggio che costituisce l'ultimo capitolo è stato pubblicato, col titolo *Dinanzi al processo di globalizzazione: marxismo o populismo?*, su «L'Ernesto. Rivista comunista», gennaio/febbraio (2002), n. 4; e successivamente in S. Manes (a cura di), *Il mondo dopo Manhattan*, La Città del Sole, Napoli 2002.

Questa seconda edizione risulta ampliata rispetto alla precedente (Bibliotheca, Gaeta 1993), nella quale sono infatti presenti esclusivamente i primi otto capitoli.

Ringrazio editori, direttori e curatori dei giornali, delle riviste e dei volumi collettanei per aver consentito la ripubblicazione dei diversi articoli, interventi e saggi.

Infine, un ringraziamento particolare per aver riveduto attentamente i saggi qui raccolti va a Emanuela Susca, senza la cui collaborazione questo libro non avrebbe visto la luce.

Avvertenza

Elenco delle sigle cui si fa ricorso nel testo:

MEW = K. Marx-F. Engels, *Werke*, Dietz, Berlin 1955 sgg. (Per quanto riguarda la traduzione italiana, utilizziamo liberamente quella contenuta nell'edizione delle *Opere complete* di Marx e Engels in corso di pubblicazione presso gli Editori Riuniti nonché quella contenuta in K. Marx-F. Engels, *India Cina Russia. Le premesse per tre rivoluzioni*, a cura di B. Maffi, Il Saggiatore, Milano 1976; per quanto riguarda gli articoli sulla questione coloniale pubblicati in lingua inglese, abbiamo tenuto presente il testo originale contenuto in S. Avineri (a cura di), *Karl Marx on Colonialism and Modernization*, Doubleday, New York 1968.

Q = A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, ed. critica a cura di V. Gerratana, Einaudi, Torino 1975; NM = A. Gramsci, *Il nostro Marx 1918-1919*, a cura di S. Caprioglio, Einaudi, Torino 1984; ON = A.

Gramsci, *L'Ordine Nuovo 1919-1920*, a cura di V. Gerratana e A. A. Santucci, Einaudi, Torino 1987.

Loc = V. I. Lenin, *Opere complete*, Editori Riuniti, Roma 1955 sgg.

L = V. I. Lenin, *Opere scelte*, Editori Riuniti, Roma 1968.

StA = N. Bakunin, *Stato e anarchia e altri scritti*, Feltrinelli, Milano 1968; B = *Staatlichkeit und Anarchie und andere Schriften*, a cura di H. Stuke, Ullstein, Frankfurt a. M-Berlin-Wien 1981.

Per tutti i testi citati, il corsivo è stato liberamente mantenuto, soppresso o modificato a seconda delle esigenze di sottolineatura emergenti dall'esposizione. Non si dà notizia delle modifiche eventualmente apportate alle traduzioni italiane utilizzate.

PARTE PRIMA

TRADIZIONE LIBERALE
E «BARBARA DISCRIMINAZIONE
TRA LE CREATURE UMANE»

I

MARX, LA DEMOCRAZIA E LA COSTRUZIONE STORICA DEL CONCETTO UNIVERSALE DI UOMO

1. «DIRITTI SOCIALI ED ECONOMICI» E RIVOLUZIONE D'OTTOBRE

Criticando la teorizzazione della «libertà dal bisogno» fatta da Roosevelt e inserendola poi in una linea di continuità con la teorizzazione dei «diritti sociali ed economici», che trova la sua espressione nella *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo* adottata dall'ONU nel 1948, Hayek osserva: «Questo documento è apertamente un tentativo di fondere i diritti della tradizione liberale occidentale con la concezione completamente diversa della rivoluzione marxista russa»¹. L'affermazione può apparire paradossale, ma

¹ F. A. von Hayek, *Law, Legislation and Liberty* (1982; le tre parti costitutive del volume sono rispettivamente del 1973, 1976 e 1979); tr. it., *Legge, legislazione e libertà*, Il Saggiatore, Milano 1986, p. 310.

per saggiarne la validità, conviene intanto esaminare la critica fondamentale che Marx rivolge alla società del suo tempo. Ad essere in discussione è, com'è noto, il rapporto libertà-uguaglianza. Al di là di un certo limite, la disuguaglianza nelle condizioni economico-sociali finisce col vanificare la libertà pur solennemente garantita e consacrata a livello giuridico-formale. Alle spalle di Marx agisce la lezione di Hegel, e già a quest'ultimo si deve una configurazione chiara e persuasiva del problema che stiamo esaminando: colui che soffre una fame disperata, sino addirittura a rischiare la morte per inedia, è in una condizione di «totale mancanza di diritti», cioè in una condizione che, in ultima analisi, non differisce sostanzialmente da quella dello schiavo².

La consapevolezza di tale fatto sembra talvolta emergere nella stessa tradizione liberale, ma emerge come confessione involontaria. Perché il lavoratore salariato dev'essere escluso, secondo Constant, dai diritti politici? Ma è chiaro: «I proprietari sono padroni della sua esistenza perché possono negargli il lavoro»³. Nel corso del suo viaggio in Inghilterra del 1833, dinanzi allo spettacolo di una spaventosa miseria di massa in stridente contrasto con l'opulenza di pochi, Tocqueville si lascia sfuggire una sorta di esclamazione: «Di qui lo schiavo, di là il padrone, di là la ricchezza di alcuni, di qui la miseria del più gran

² Cfr. D. Losurdo, *Hegel e la libertà dei moderni*, Editori Riuniti, Roma 1992, cap. VII.

³ B. Constant, *Principes de politique* (1815); tr. it., *Principi di politica*, a cura di U. Cerroni, Editori Riuniti, Roma 1970², p. 102.

numero»⁴. C'è dunque un rapporto tra uguaglianza e libertà, o meglio tra disuguaglianza materiale spinta all'estremo e sostanziale servitù. Ma la tesi implicita nell'esclamazione sfuggita in un momento di abbandono viene poi rigettata e sistematicamente confutata dal teorico liberale, il quale contrappone libertà e uguaglianza, fino ad accusare il movimento socialista (e la stessa rivoluzione francese) di sacrificare la prima sull'altare della seconda: «Chi nella libertà cerca qualche altra cosa all'infuori di essa, è fatto per servire»⁵. La «libertà dal bisogno» teorizzata da Roosevelt risulta a Tocqueville non meno intollerabile che ad Hayek, ed essa rinvia infatti ad una diversa tradizione politica, ad autori guardati con sospetto o ostilità dalla tradizione liberale (in Francia rinvia a Rousseau e al giacobinismo, in Germania ad Hegel, che per primo ha parlato di «diritti materiali»⁶, e soprattutto a Marx che raccoglie e unifica in sé l'eredità della filosofia classica tedesca e quella del filone rousseauiano-giacobino).

E oggi? A parlare in modo più o meno esplicito di «diritti sociali ed economici» non è solo l'ONU che certo, con un po' di buona volontà, e con grande soddisfazione di Hayek, si potrebbe cercare di espungere dall'Occidente «autentico». E dubbi sull'autenticità occidentale potrebbero essere espressi anche a

⁴ A. de Tocqueville, *Voyages en Angleterre, Irlande, Suisse et Algerie*, in *Oeuvres complètes*, a cura di J. P. Mayer, Gallimard, Paris 1951 sgg., vol. V, 2, p. 81.

⁵ A. de Tocqueville, *L'Ancien Régime et la Révolution*, III, 3; tr. it., *L'antico regime e la rivoluzione*, Rizzoli, Milano 1981, p. 204.

⁶ Cfr. D. Losurdo, *Hegel e la libertà dei moderni*, cit., capp. V, 9 e VIII, 4.

proposito della Costituzione della Repubblica italiana (nata col contributo decisivo di socialisti e comunisti), la quale istituisce essa stessa un rapporto tra libertà e rimozione degli «ostacoli di ordine economico e sociale» che la vanificano o rischiano di vanificarla. E allora lasciamo da parte l'ONU e l'Italia e facciamo riferimento esclusivamente al mondo anglosassone. Si prenda un autore come Rawls. Sì, proprio il teorico americano che esige la subordinazione dell'uguaglianza alla libertà, sottopone ad un'importante clausola limitativa il principio da lui formulato epperò considerato valido solo «al di là di un livello minimo di reddito»⁷, e dunque in realtà privo di validità, almeno per quanto riguarda il Terzo Mondo (la maggior parte dell'umanità). Anzi, a voler prendere alla lettera la clausola limitativa di Rawls, la priorità della libertà rispetto all'uguaglianza risulterebbe incrinata negli stessi paesi capitalistici avanzati, e in particolare proprio negli USA, dove si assiste «all'aumento della percentuale dei poveri»⁸ e all'estensione delle sacche di miseria e persino di denutrizione⁹.

Personalmente, continuo a ritenere più persuasiva la formulazione che del problema qui in questione dà Marx (e già Hegel): al di sotto di «un livello minimo di

⁷ J. Rawls, *A Theory of Justice*, Oxford University Press, Oxford 1971, p. 542; tr. it., *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli, Milano 1982, p. 441.

⁸ R. Dahrendorf, *Fragmente eines neuen Liberalismus* (1987); tr. it., *Per un nuovo liberalismo*, Laterza, Roma-Bari 1988, p. 122.

⁹ «Il professor Larry Brown, della Harvard Public School of Public Health, presidente della task force dei medici sul problema della fame, ha denunciato che sono dai 18 ai 21 milioni gli americani che non mangiano abbastanza. Tra questi, 7 milioni

reddito», non è tanto che vacilli o crolli la priorità della libertà rispetto all'uguaglianza, è che la libertà non esiste nella sua concretezza. E cioè, la costruzione della libertà è indissolubile dalla costruzione di un minimo di uguaglianza: in questo senso Roosevelt associa la «libertà dal bisogno» alle altre fondamentali libertà civili e politiche. E, tuttavia, nonostante la formulazione diversa, e meno rigorosa, anche dalla clausola limitativa del principio formulato dal Rawls emerge chiaramente che la realizzazione della libertà nella sua concretezza non avviene in uno spazio asettico, senza rapporto con le condizioni materiali di vita, col «livello minimo di reddito». Ecco allora riemergere quel principio di «libertà dal bisogno» in cui Hayek ha ragione di sentir puzza di socialismo e marxismo, e persino della nefasta influenza della rivoluzione d'Ottobre!

2. LA CRITICA MARXIANA DELLA SOCIETÀ LIBERAL-BORGHESE E LA SUA EFFICACIA STORICA

Ma ad un autore come Rawls, Hayek, con innegabile rigore e coerenza, guarda con malcelata diffidenza¹⁰. Neppure l'America è immune da quella contaminazione socialista dell'Occidente che il teorico neo-liberista non si stanca di denunciare. Anzi, proprio in quel paese si è manifestata la funesta abitudine, diffusasi poi anche in Europa, ad usare il termine

sono bambini»: cfr. S. Ginzberg, *Bimbi alla fame negli USA dei miliardi*, in «l'Unità» del 19 ottobre 1988, p. 8.

¹⁰ Cfr. F. A. von Hayek, *Law, Legislation and Liberty*, tr. it. cit., p. 278 nota.

«liberal» per designare «aspirazioni di natura essenzialmente socialista»¹¹. Conviene allora fare intervenire un autore cui, invece, Hayek si richiama senza riserve nella sua apologia della «grande società», come lui la chiama, o «società aperta», per riprendere l'espressione di Popper¹². Ebbene, proprio in quest'ultimo autore possiamo leggere:

«Anche se lo Stato protegge i suoi cittadini dal rischio di essere tiranneggiati dalla violenza fisica (come avviene in linea di principio, sotto il sistema del capitalismo sfrenato), esso può fallire i nostri fini se non riesce a proteggere dall'abuso del potere economico. In uno Stato del genere, chi è economicamente forte è ancora libero di tiranneggiare chi è economicamente debole e di privarlo della sua libertà. In queste condizioni, l'illimitata libertà economica può essere auto-distruttiva allo stesso modo della illimitata libertà fisica, e il potere economico può essere quasi altrettanto pericoloso che la violenza fisica; infatti coloro che dispongono di un'eccedenza di derrate possono costringere coloro che ne hanno penuria ad una servitù "liberamente" accettata, senza usare violenza»¹³.

Popper ha un bel classificare Marx tra i «falsi profeti». In questo testo, da lui finisce comunque col

¹¹ F. A. von Hayek, *New Studies in Philosophy, Politics and the History of Ideas*, (1978); tr. it., *Nuovi studi di filosofia, politica, economia e storia delle idee*, Armando, Roma 1988, p. 137 e p. 147.

¹² È lo stesso Hayek (*Law, Legislation and Liberty*, tr. it. cit., p. 21 nota) a stabilire un'equivalenza tra le due espressioni.

¹³ K. R. Popper, *The Open Society and its Enemies* (1943); tr. it., *La società aperta e i suoi nemici*, Armando, Roma 1974, vol. II, p. 163.

desumere la critica di fondo al liberalismo: non c'è solo una coazione fisica, c'è anche una coazione economica; lo strapotere economico e il monopolio o il controllo delle «derrate» consente di «tiranneggiare» coloro che di tali derrate sono privi e vivono in condizioni di assoluta precarietà economica; questi ultimi possono ben essere giuridicamente liberi, e tuttavia sono sostanzialmente privi di libertà e ridotti a «servitù». Anche sul piano terminologico, le assonanze sono evidenti: la «servitù» di cui qui si parla fa ben pensare alla «schiavitù salariata» di cui Marx parla a proposito della condizione operaia del suo tempo. Com'è chiaro, le opzioni politiche dei due autori sono assai diverse; e tuttavia, nella configurazione del rapporto tra economia e politica, l'accusatore del «falso profeta» continua ad essere debitore di quest'ultimo. Rileggiamo quella che si può considerare la critica fondamentale da Marx rivolta alla società borghese scaturita dalla rivoluzione francese. Questa «condusse a termine la trasformazione delle classi *politiche* in *sociali*, ovvero fece delle *differenze di classe* della società civile soltanto delle differenze *sociali*, delle differenze della vita privata che sono senza significato nella vita politica» (MEW, I, 284). Persino nella forma più sviluppata, persino là dove annulla le restrizioni censitarie del diritto elettorale, lo Stato borghese si limita in realtà «a chiudere gli occhi e a dichiarare che certe opposizioni *reali* non hanno *carattere politico*, che esse non gli danno noia» (MEW, II, 101).

Che la polarizzazione anche estrema di miseria e di ricchezza sia un fatto attinente alla sfera esclusiva-

mente privata, è tutt'ora la persuasione del liberalismo di Hayek; ma tale persuasione risulta ormai abbandonata, in forme diverse, da Roosevelt, dall'ONU, dalla Costituzione della Repubblica italiana, da Rawls e dallo stesso Popper del brano sopra citato. Se per Hayek la tirannide inizia allorché lo Stato cessa di considerare come meramente private le disuguaglianze anche estreme che sussistono a livello economico-sociale, per il Popper qui esaminato è proprio il mancato intervento dello Stato contro tali disuguaglianze estreme a tollerare e consacrare un rapporto oggettivo di tirannide e servitù.

Del resto il teorico della società aperta riconosce il debito che le «democrazie moderne» hanno nei confronti del marxismo, allorché dimostra l'irrimediabile obsolescenza di quest'ultimo in base al fatto che le democrazie moderne avrebbero messo in pratica «la maggior parte» delle rivendicazioni programmatiche del *Manifesto del partito comunista*, a cominciare dall'«imposta sul reddito fortemente progressiva o proporzionale»¹⁴. Assai imprecisa e singolare è la formulazione qui usata che assimila e unifica due tipi di tassazione alquanto diversi! Dato che fa riferimento al *Manifesto del partito comunista*, è presumibile, comunque, che Popper intenda in realtà la «*starke Progressivsteuer*», «l'imposta fortemente progressiva» rivendicata per l'appunto da Marx ed Engels (MEW, IV, 481). Secondo il teorico della società aperta, tale rivendicazione risulterebbe ormai obsoleta per il fatto di essere stata già largamente «attuata» nelle

¹⁴ K. R. Popper, *The Open Society*, tr. it. cit., p. 186.

«democrazie moderne». In realtà, su tale questione continua ancora ai giorni nostri a svilupparsi una battaglia culturale e politica: proprio all'«imposizione fiscale progressiva come mezzo per conseguire una redistribuzione del reddito a favore delle classi più povere» fa riferimento Hayek per denunciare la crisi del liberalismo e l'intollerabile contaminazione socialista subita dalla stessa società occidentale¹⁵. D'altro canto, la sottolineatura del nesso tra libertà e condizioni materiali di vita è in Popper uno spunto isolato e un'ammissione involontaria della vitalità della lezione di Marx: se avesse preso realmente sul serio quel nesso, il teorico della società aperta non avrebbe proceduto ad una lettura così manichea della storia del Novecento e non si sarebbe scagliato con tanta violenza contro quegli intellettuali i quali, dimentichi del fatto che «tutto andava bene in Occidente», si sono abbandonati ad un «grande schiazzazzo» e ad «imprecazioni» del tutto fuori luogo nell'ambito della «nostra società», della «nostra civilizzazione», del «nostro bel mondo»¹⁶.

Hayek si dimostra più rigoroso di Popper: mal si concilia la denuncia di Marx come «nemico» della «società aperta» col riconoscimento esplicito del debito contratto da questa medesima «società aperta» nei confronti del *Manifesto del partito comunista*! Comunque, sul conto del socialismo e dell'«abbandono dei principi liberali» Hayek mette anche «la decisione di fare dell'intero campo delle assicurazio-

¹⁵ F. A. von Hayek, *New Studies*, tr. it. cit., p. 158.

¹⁶ K. Popper, *La lezione di questo secolo*, Marsilio, Venezia 1992, pp. 92-4.

ni sociali un monopolio statale»¹⁷, per non parlare infine del ruolo dei sindacati, i quali minano alle radici il sistema liberale, eliminando la «determinazione concorrenziale dei prezzi» della forza-lavoro e distruggendo quel pezzo fondamentale dell'«economia di mercato» che è il «mercato del lavoro concorrenziale»¹⁸.

Si può caldeggiare, come fa Dahrendorf, un «nuovo liberalismo»: il passaggio dal «vecchio» al «nuovo» è stato tutt'altro che indolore e presuppone anzi gigantesche lotte politico-sociali e l'assimilazione, non spontanea ma imposta dai fatti, di elementi centrali della lezione di Marx e di altri autori maledetti dalla tradizione liberale. Quando il sociologo anglo-tedesco parla di «diritti sociali», riprende una categoria già da Hayek bollata come infetta di socialismo e marxismo. E quando Dahrendorf denuncia nella disoccupazione e nella miseria una minaccia e persino una vanificazione dei «diritti civili»¹⁹, è chiaro che fa tesoro della lezione marxiana. Talvolta, persino sul piano terminologico:

«L'uguaglianza davanti alla legge ha poco significato se non esiste suffragio universale e altre *chances* di partecipazione politica. Le *chances di partecipazione* rimangono una vuota promessa se le persone non hanno la posizione sociale ed economica, che le metta in condizione di giovar-

¹⁷ F. A. von Hayek, *New Studies*, tr. it. cit., p. 161.

¹⁸ Ivi, p. 163; cfr. anche *Law, Legislation and Liberty*, tr. it. cit., pp. 516-7.

¹⁹ R. Dahrendorf, *Fragmente eines neuen Liberalismus*, tr. it. cit., p. 122.

si di quello che le leggi e le costituzioni promettono loro. A poco a poco l'idea di cittadinanza è stata dotata di *sostanza*. Da essere una quantità *formale* di diritti, la cittadinanza è diventata uno status, di cui fanno parte, oltre al diritto elettorale, un reddito decoroso e il diritto a condurre una vita civile, anche quando si è ammalati o vecchi o disoccupati»²⁰.

Ecco rispuntare la critica del diritto «formale» cara a Marx; ma se libertà e uguaglianza rimangono formali senza la «sostanza» del «reddito decoroso», ne deriva che la democrazia è ancora incompiuta negli stessi paesi industriali avanzati, per non dire che continua ad essere un miraggio in quei paesi del Terzo Mondo che pure si richiamano all'Occidente e al «mondo libero».

3. LIBERALISMO E «TEODICEA DELLA FELICITÀ»

Era molto più vicino al liberalismo il Dahrendorf degli anni '50 o '60 che denunciava i «tratti illiberali» contenuti nella critica di Lassalle alla teoria dello Stato come semplice guardiano della proprietà, indifferente al dramma della miseria e alla questione sociale²¹; era molto più liberale il Dahrendorf che formulava la tesi secondo cui «la posizione sociale di un individuo [dipende ormai] dalle mete scolastiche che

²⁰ Ivi, p. 124.

²¹ R. Dahrendorf, *Gesellschaft und Demokratie in Deutschland* (1965); tr. it., *Sociologia della Germania contemporanea*, Il Saggiatore, Milano 1968, pp. 226-7.

egli è riuscito a raggiungere»²². Sì, il riferimento era agli anni del «miracolo economico» ideologicamente trasfigurato; e tuttavia Dahrendorf finiva col riprendere un motivo classico della tradizione liberale: Ludwig von Mises è dell'opinione che «sotto il capitalismo» in quanto tale «la posizione sociale di ognuno dipende dalla propria azione», sicché per l'eventuale «fallimento» l'individuo non ha più spazio per «scuse» e ha solo da rimproverare se stesso²³. Si tratta di una tesi che, per essere formulata, non ha certo atteso il formarsi di una società capitalistica sviluppata: «La felicità alla quale l'uomo è destinato non è se non quella che gli procura la sua forza», ovvero le sue capacità – così si esprimeva, già alla fine del '700, in una Germania fondamentalmente ancora al di qua del capitalismo, Wilhelm von Humboldt²⁴. È un po' la «teodicea della felicità» di cui parla Max Weber: «i dominatori, i possessori, i vincitori, i sani», in breve «l'uomo felice raramente si accontenta del semplice fatto di possedere la propria felicità. Egli ha anche bisogno di *avere diritto* a tale felicità. Vuole essere convinto di “meritarla” e soprattutto di meritarla in confronto agli altri. E vuole quindi essere anche autorizzato a credere che i meno fortunati, che non possiedono una simile fortuna, ricevono parimenti

²² R. Dahrendorf, *Class and Class Conflict in Industrial Society* (1959); tr. it., *Classi e conflitti di classi nella società industriale*, Laterza, Bari 1963, p. 113.

²³ L. von Mises, *The Anti-Capitalistic Mentality* (1987); tr. it., *La mentalità anticapitalistica*, Armando, Roma 1988, p. 30.

²⁴ W. v. Humboldt, *Ideen zu einem Versuch, die Gränzen der Wirksamkeit des Staats zu bestimmen*, in *Gesammelte Schriften*, ed. dell'Accademia delle Scienze, Berlin 1903-36, vol. I, p. 117.

solo ciò che a loro spetta. La felicità vuole essere “legittima”»²⁵. Da questo punto di vista, un motivo implicitamente o dichiaratamente socialdarwinistico attraversa la tradizione liberale: dato che la miseria non chiama propriamente in causa l’ordinamento sociale esistente, i poveri sono i falliti, coloro che, a causa della loro pigrizia o incapacità, hanno subito una sconfitta o una disfatta nell’ambito di quella imparziale «lotta per l’esistenza», di cui, prima ancora di Darwin, parla il liberale Herbert Spencer (cfr. *infra*, cap. VI, 8).

Una versione più edulcorata della teodicea della felicità si trova in Hayek. È vero che quest’ultimo considera inaccettabile qualsiasi idea di giustizia fondata su «una proporzione tra ricompensa e merito morale». Più che come consacrazione dei rapporti sociali esistenti, l’ideologia meritocratica viene qui avvertita come un possibile elemento di sfasatura e di disturbo. E, invece, per Hayek, dato che il merito non è oggettivamente misurabile e che sarebbe arbitrario e dispotico pretendere di retribuire in base

²⁵ Cfr. M. Weber, *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen* (1915-1919); tr. it., *L’etica economica delle religioni mondiali*, in *Sociologia della religione*, UTET, Torino 1976, vol. I, pp. 331-2. Resta da vedere se spunti di tale «teodicea della felicità» non siano presenti nello stesso Max Weber allorché afferma che, nell’ambito del capitalismo, a perdere «nella lotta economica per la vita» e ad essere «gettato in strada come disoccupato» è «l’operaio che non può e non vuole adattarsi» al mercato e alle «norme» dell’economia (manca qualsiasi riferimento all’oggettività della crisi): cfr. *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* (1904-5); tr. it., *L’etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Sansoni, Firenze 1965, p. 87 e p. 107.

all'opinione soggettiva che si ha del merito proprio e altrui, non resta che sostituire la categoria di valore (economico) a quella di merito: «è bene che gli individui godano di vantaggi in proporzione ai benefici che i loro simili traggono dalle loro attività»²⁶. Ma tale aggiustamento categoriale non modifica sostanzialmente la teodicea della felicità, il cui luogo di realizzazione è ora il mercato. Resta fermo comunque che «una società libera potrà funzionare o conservarsi soltanto se i suoi membri ritengono giusto che ciascun individuo occupi il posto conseguente alla propria azione e come tale l'accetti»²⁷. Se la teodicea della felicità, così come Weber la definisce, è in funzione della produzione della buona coscienza per coloro che godono della ricchezza o del potere o comunque della felicità, essa nella versione di Hayek, raggiunge il suo obbiettivo con particolare eleganza: non c'è sfasatura o contraddizione di sorta tra posizione economico-sociale e valore oggettivamente misurato dal mercato. Tant'è vero che qualsiasi manifestazione di insoddisfazione nei confronti di questa teodicea realizzata dal mercato può essere messa sul conto esclusivamente del sentimento di «invidia» e della fuga dalla «responsabilità individuale»²⁸.

In ogni caso, pur con varianti ideologiche talvolta rilevanti, nella tradizione liberale, la miseria chiama in causa il demerito individuale, la sfortuna e il caso, l'ordine naturale e persino provvidenziale delle cose,

²⁶ F. A. von Hayek, *The Constitution of Liberty* (1960); tr. it., *La società libera*, Vallecchi, Firenze 1969, pp. 117-8.

²⁷ Ivi, p. 93.

²⁸ Ivi, p. 117 e p. 93.

ma non mette comunque in questione i rapporti economico-sociali e le istituzioni politiche. Perché, secondo Tocqueville, la rivoluzione del '48, già a febbraio, è sostanzialmente socialista, anti-borghese (e anti-liberale)²⁹? Perché in essa sono fortemente presenti «le teorie economiche e politiche» le quali pretendono di far «credere che le miserie umane siano opera delle leggi e non della provvidenza, e che si sarebbe potuto sopprimere la povertà cambiando l'ordinamento sociale»³⁰. Persino regolamentazione legislativa e conseguente riduzione dell'orario di lavoro (la giornata «di dodici ore») dal liberale francese vengono messe sul conto delle «dottrine socialiste» e quindi condannate senz'appello³¹. Contro la pretesa di mettere «la preveggenza e la saggezza dello Stato al posto della preveggenza e della saggezza individuali», Tocqueville ribadisce che «non vi è nulla che autorizzi lo Stato ad intromettersi nell'industria»: è il celebre discorso del 12 settembre 1848³² pronunciato perché l'Assemblea Costituente respinga quella rivendicazione del «diritto al lavoro» che già è stata sanguinosamente respinta nelle giornate di giugno e che però, per vie tortuose, si è fatta strada, ad esempio, nella Costituzione della Repubblica italiana.

²⁹ A. de Tocqueville, *Souvenirs* (1850-51); tr. it., *Ricordi*, in *Scritti politici*, a cura di N. Matteucci, UTET, Torino 1960, vol. I, p. 300 e pp. 359-60.

³⁰ Ivi, p. 352.

³¹ Lettera a G. de Beaumont del 3 settembre 1848, in *Oeuvres complètes*, cit., vol. VIII, 2, p. 38.

³² In A. de Tocqueville, *Scritti politici*, cit., vol. I, pp. 281-94 (in particolare pp. 293-4).

Certo non si è verificata in Occidente la radicale socializzazione dei mezzi di produzione, prevista ed auspicata da Marx; al contrario, un processo di privatizzazione è in corso nell'Europa orientale, mentre dubbi e ripensamenti anche profondi si manifestano negli stessi paesi che, in un modo o nell'altro, ancora continuano a richiamarsi al «socialismo». Resta il fatto che il rapporto tra economia e politica, la stessa concezione della libertà risulta profondamente modificata, anche ad Occidente, dalla lezione di Marx.

4. LAVORATORI SALARIATI, STRUMENTI DI LAVORO E «MACCHINE BIPEDI»

Ha dunque ragione Hayek a denunciare l'avvenuta contaminazione socialista e marxista della società occidentale. Anzi, ha ragione ben al di là di quello che sospetta. Il suo torto, infatti, è di procedere a una ricostruzione decisamente oleografica della tradizione liberale. Nessuna prova viene addotta della tesi secondo cui «la lotta contro tutte le discriminazioni basate sull'origine sociale, sulla nazionalità, sulla razza, sul credo, sul sesso ecc. è rimasta una delle caratteristiche più spiccate della tradizione liberale»³³. In realtà, per limitarmi ad un esempio macroscopico, in un paese classico della tradizione liberale (gli USA) l'istituto della schiavitù ha continuato a sussistere fino al 1865, e la sua formale abolizione dopo quella data non ha certo significato l'immedia-

³³ F. A. von Hayek, *New Studies*, tr. it. cit., p. 158.

ta scomparsa di ogni discriminazione a danno dei neri, i quali molto a lungo si sono visti esclusi, a causa del colore della pelle, dai diritti politici e talvolta anche civili; la legislazione di alcuni Stati del Sud ha continuato a vietare i matrimoni inter-razziali sin quasi ai giorni nostri (cfr. *infra*, cap. II, 1 e 4).

Ma Hayek insiste nella sua agiografia: «il liberalismo classico aveva appoggiato le rivendicazioni di “libertà di associazione”»³⁴. In realtà, la polemica anti-sindacale, ora più esplicita e virulenta ora in sordina e appena percettibile, accompagna costantemente la storia del pensiero liberale. D'altro canto, per smentire il patriarca del neo-liberismo, basta citare gli autori da lui, come vedremo, prediletti. Mandeville descrive sorpreso e indignato dei primi tentativi dei miserabili del suo tempo di organizzarsi in modo da migliorare la loro condizione: «sono informato da persone degne di fede che alcuni di questi lacchè sono arrivati a un tal punto di insolenza da riunirsi in società ed hanno fatto leggi secondo le quali si fanno obbligo di non prestare servizio per una somma inferiore a quella che hanno stabilito tra loro, di non portare carichi o fagotti o pacchi che superino un certo peso, fissato a due o tre libbre, e si sono imposti una serie di altre regole direttamente opposte all'interesse di quelli cui prestano servizio, e al tempo stesse contrarie allo scopo per il quale sono stati assunti»³⁵. A sua volta, Burke vede la libertà di

³⁴ Ivi, pp. 162-3.

³⁵ B. de Mandeville, *An Essay on Charity and Charity Schools* (1723), in Id., *The Fable of the Bees*, Reprint, Liberty-Classics,

contratto messa in pericolo o annullata da qualsiasi accordo o legame associativo tra gli operai, da qualsiasi «combination or collusion»³⁶. Per quanto poi riguarda la Francia, è da notare che la legge Le Chapelier, la quale vietava le associazioni operaie, viene abrogata soltanto nel 1887³⁷. Alle spalle ci sono le gigantesche lotte del movimento operaio e socialista culminate nella Comune di Parigi: siamo dunque al di là del 1870, la data che, dopo i primi rovinosi inizi del '48, segna, secondo Hayek, il «declino della dottrina liberale»³⁸, un declino che coincide con l'irrompere sulla scena politica di un movimento operaio e socialista organizzato. Per quanto poi riguarda il superamento della discriminazione censitaria dei diritti politici, tuttora ritenuta legittima da Hayek, essa è ancora più recente e rinvia agli sconvolgimenti verificatisi con la prima guerra mondiale e la rivoluzione d'Ottobre³⁹.

La democrazia moderna non può essere compresa senza le idee e le lotte della tradizione democratico-socialista, la quale ultima ha un merito ancora più

Indianapolis 1988, vol. I, pp. 305-6; tr. it., *Ricerca sulla natura della società con il Saggio sulla carità e sulle Scuole di Carità*, a cura di M. E. Scribano, Laterza, Roma-Bari 1974, p. 110.

³⁶ E. Burke, *Thoughts and Details on Scarcity* (1795), in *The Works*, Rivington, London 1826, vol. VII, p. 380.

³⁷ Cfr. A. O. Hirschman, *Shifting Involvements. Private Interest and Public Action* (1982); tr. it., *Felicità privata e felicità pubblica*, Il Mulino, Bologna 1983, p. 124.

³⁸ F. A. von Hayek, *New Studies*, tr. it. cit., p. 149.

³⁹ Cfr. D. Losurdo, *Democrazia o bonapartismo. Trionfo e decadenza del suffragio universale*, Bollati Boringhieri, Torino 1993 [ristampa 1997], capp. 1, § 13 e 7, § 5.

alto, quello di aver contribuito in modo decisivo all'elaborazione del concetto universale di uomo, estraneo, sino a quel momento, alla tradizione liberale. Locke parla come di un fatto ovvio dei «piantatori delle Indie Occidentali» che posseggono schiavi e cavalli in base ai diritti acquisiti con regolare compravendita⁴⁰. Ancora in pieno Ottocento, Mill colloca quelle che definisce le razze «minorenni» appena al di sopra delle specie animali superiori⁴¹.

Ma non è solo alle popolazioni coloniali che viene negata la piena dignità umana. Se Locke deumanizza lo schiavo nero accostandolo al cavallo, un secolo più tardi, Edmund Burke (il «grande whig» inglese caro sia a Dahrendorf, sia a Hayek che a sua volta lo definisce «grande e lungimirante»⁴²), sussume il bracciante o lavoratore salariato sotto la categoria di *instrumentum vocale* e dunque, seguendo una ripartizione classica, lo colloca tra gli strumenti di lavoro assieme al bue (*instrumentum semivocale*) e all'aratro (*instrumentum mutum*)⁴³. Persino l'autore del manifesto forse più celebre della rivoluzione francese, e cioè Sieyès, parla della «maggior parte degli uomini come macchine da lavoro» ovvero come «strumenti

⁴⁰ Cfr. D. Losurdo, *Hegel e la libertà dei moderni*, cit., cap. XII, 3.

⁴¹ J. S. Mill, *Considerations on Representative Government* (1861), in Id., *Utilitarianism, Liberty, Representative Government*, a cura di H. B. Acton, Dent, London 1972, p. 197.

⁴² R. Dahrendorf, *Reflections on the Revolution in Europe* (1990); tr. it., 1989. *Riflessioni sulla rivoluzione in Europa*, Laterza, Roma-Bari 1990, p. 26; F. A. von Hayek, *Law, Legislation and Liberty*, tr. it. cit., p. 32.

⁴³ E. Burke, *Thoughts and Details on Scarcity*, cit., p. 383.

umani della produzione» o «strumenti bipedi». Si giunge persino ad una negazione sufficientemente esplicita della qualifica di uomo: «i disgraziati votati ai lavori faticosi, produttori dei godimenti altrui, che ricevono appena di che sostenere i loro corpi sofferenti e bisognosi di tutto, questa folla immensa di strumenti bipedi, senza libertà, senza moralità, senza facoltà intellettuali, dotati solo di mani che guadagnano poco e di una mente gravata da mille preoccupazioni che serve loro solo a soffrire [...] sono questi che voi chiamate uomini? Li si ritiene civilizzati (*poli-cés*), ma si è visto anche uno solo di essi che fosse capace di entrare nella società?»⁴⁴.

È da notare che è proprio tale nominalismo antropologico (la negazione del concetto universale di uomo) a costituire la fondazione teorica della negazione dei diritti politici ai non-proprietari: Constant li assimila a «fanciulli» che, costretti a lavorare giorno e notte, rimangono in una situazione di «eterna dipendenza»⁴⁵; in qualche modo si tratta di uomini, ma con la singolare caratteristica per cui non diventano, e non possono mai diventare, maggiorenni. Non è che Constant si discosti poi molto da Sieyès: anche quest'ultimo, quando non parla di «strumenti umani» o meglio «bipedi», parla di «moltitudine sempre bambina»⁴⁶. È una visione che ai giorni nostri continua in qualche modo ad agire in un autore come

⁴⁴ E.-J. Sieyès, *Ecrits politiques*, a cura di R. Zapperi, Editions des archives contemporaines, Paris 1985, p. 236, p. 75 e p. 81.

⁴⁵ B. Constant, *Principes de politique*, tr. it. cit., pp. 99-100.

⁴⁶ E.-J. Sieyès, *Ecrits politiques*, cit., p. 80.

Hayek, il quale dichiara esplicitamente che una società libera potrebbe benissimo rifiutarsi di concedere il suffragio alle masse: il diritto di voto viene negato anche alle «persone troppo giovani»⁴⁷!

5. MARX CRITICO DELL'OLISMO LIBERALE

L'insistenza di Marx sull'«uomo» come «ente generico» si può comprendere solo alla luce della lotta per la costruzione del concetto universale di uomo. Già in Hegel si può trovare l'affermazione secondo cui non solo allo schiavo dal padrone trattato alla stregua di uno strumento di lavoro, ma anche al povero ridotto dalla fame a condizioni di sostanziale schiavitù, viene in ultima analisi negata la qualità di uomo⁴⁸. Per questa sua insistenza sull'uomo come «ente generico», Marx è stato spesso accusato di olismo. Non è qui il caso di soffermarsi sull'ambiguità e inadeguatezza di tale categoria. Vale però la pena di notare che, sotto molti aspetti, *Il Capitale* si presenta come la denuncia dell'olismo che attraversa l'economia politica e la tradizione liberale. Vediamo alcune delle proposizioni criticate da Marx: «Per rendere felice la società» – scrive Mandeville – «è necessario che la grande maggioranza rimanga sia ignorante che povera». Oppure: «La ricchezza più sicura consiste in una massa di poveri laboriosi» (MEW, XXIII, 647).

⁴⁷ F. A. von Hayek, *The Constitution of Liberty*, tr. it. cit., pp. 31-2.

⁴⁸ Cfr. D. Losurdo, *Hegel e la libertà dei moderni*, cit., cap. VII.

Non è tanto importante il fatto che l'autore fra tutti il più caro ad Hayek⁴⁹ consideri come un fatto naturale, inevitabile e al tempo stesso benefico, la miseria e l'ignoranza dei lavoratori salariati. È più importante esaminare la struttura epistemologica del discorso di Mandeville: ad esigere il sacrificio di una massa innumerevole di individui è la «società» ovvero la «ricchezza», un universale mostruoso che inghiotte la stragrande maggioranza della popolazione. Oppure, si prenda Destutt de Tracy, anche lui preso di mira da Marx: «le nazioni povere sono quelle in cui il popolo vive in condizioni di agio, mentre le nazioni ricche sono quelle in cui esso è ordinariamente povero» (MEW, XXIII, 677). La «ricchezza delle nazioni» – per usare l'espressione cara ad Adam Smith – è il nome nuovo di questo Moloch divoratore. Il quale ultimo può persino chiamarsi «libertà»: la carica anti-statalistica e liberale di Mandeville è con forza messa in evidenza e celebrata da Hayek, il quale però sorvola disinvoltamente sull'altra faccia della medaglia, *the working slaving people*, «la parte più meschina e povera della nazione» che secondo Mandeville lavora, ed è giusto e inevitabile che lavori, per l'appunto a guisa degli schiavi. E come prima la «ricchezza delle nazioni» esigeva la miseria della maggioranza della popolazione, così ora quella che potremmo chiamare la «libertà delle nazioni» esige la sostanziale schiavitù sempre della maggioranza della popolazione.

⁴⁹ Cfr. in particolare F. A. von Hayek, *New Studies*, tr. it. cit., pp. 271-89.

Ma è necessario soffermarsi ancora un po' sulla struttura del discorso criticato dal *Capitale*: la felicità, ovvero la ricchezza ovvero la libertà della «società» o della «nazione» esigono l'infelicità, la miseria, la schiavitù della maggioranza dei suoi membri. Perché questa proposizione non viene colta come logicamente contraddittoria? È chiaro: perché i lavoratori salariati non vengono sussunti propriamente, o a pieno titolo, sotto la categoria di «società» e «nazione», un universale che a loro fa appello solo perché fungano da vittime sacrificali.

La necessità di procedere ad una drastica limitazione dei diritti civili di gruppi sociali o etnici considerati pericolosi e sovversivi viene talvolta esplicitamente teorizzata. Ecco in che termini Lord Palmerston, campione dell'Inghilterra liberale, rifiuta la concessione della libertà di religione ai cattolici irlandesi: «La legislazione di un paese ha il diritto di condannare una parte della comunità a quella mancanza di diritti politici ritenuta necessaria per la sicurezza e il benessere dell'intero [...] Ciò fa parte dei principi fondamentali sui quali riposa un governo civile». Emerge qui la parola d'ordine chiave dell'olismo (sicurezza e benessere dell'intero); ed essa emerge in un esponente di primo piano del liberalismo, non in Marx che invece, in polemica per l'appunto con Lord Palmerston, condanna la totale subordinazione da quest'ultimo teorizzata della «massa del popolo» a tale universale illusorio e mistificante che è la «legislazione», «ovvero, con parole diverse, la classe dominante» (MEW, IX, 361).

Risulta evidente che, non poche volte, il liberalismo priva la «moltitudine sempre bambina» non solo dei diritti politici; la priva anche dei diritti civili. Mandeville giunge sino al punto di voler regolamentare coattivamente il tempo libero dei lavoratori salariati, i quali dovrebbero essere tenuti lontani da divertimenti dissipanti per assistere invece a funzioni religiose in grado di stimolare la loro laboriosità e di rafforzare il senso della disciplina. Ancora nell'Ottocento i liberali tedeschi Rotteck e Welcker, al fine di prevenire, «già nella sua fonte», ogni attacco al diritto di proprietà, esigono che gli accattoni, le persone comunque sprovviste di mezzi di sussistenza, siano rinchiusi, anche con una semplice «misura autonoma delle autorità di polizia», in «case di lavoro obbligatorio», e rinchiusi a tempo indeterminato, per essere sottoposti ad una disciplina dura, anzi spietata (cfr. *infra*, capp. II, 1 e V, 1).

Si è detto del contributo decisivo del movimento democratico e socialista alla costruzione del concetto universale di uomo (o di persona o di individuo). Ha buon naso Nietzsche allorché mette «l'uguaglianza della persona» sul conto del «socialismo». «L'uguaglianza della persona» qui contestata è l'affermazione per cui ogni membro del genere umano è da riconoscere come persona. E invece – in polemica furibonda per l'appunto contro il socialismo – Nietzsche afferma che «i più non sono *nessuna* persona»; «gli individui non sono che pochi». E come Burke, con l'occhio rivolto all'agricoltura definiva il lavoratore salariato come *instrumentum mutum*, così Nietzsche, con l'occhio rivolto all'industria, lo definisce «stru-

mento di trasmissione», col compito cioè di trasmettere il movimento ai telai e ai mezzi di produzione veri e propri; e come Sieyès aveva parlato dei lavoratori salariati come di «macchine da lavoro», così Nietzsche ne parla come di «macchine intelligenti». E come Mandeville riteneva opportuno che fosse negata l'istruzione alla «parte più meschina e povera della nazione», in modo da non provocare intoppi di sorta nel processo di riproduzione del *the working slaving people*, così Nietzsche ritiene l'istruzione popolare assolutamente incompatibile con quella sostanziale schiavitù che è il lavoro salariato e che costituisce il presupposto di ogni civiltà⁵⁰. Gli inizi di Nietzsche si collocano nel periodo in cui Hayek colloca «il declino della dottrina liberale» in seguito allo sviluppo del movimento democratico-socialista. In polemica contro tale movimento, e nel disperato tentativo di recedere al di qua della costruzione del concetto universale di uomo, Nietzsche finisce oggettivamente col riprendere temi e motivi tipici del liberalismo, o per lo meno del primo liberalismo.

6. I «FANCIULLI», I «BARBARI» E LA TRADIZIONE LIBERALE

Nell'Inghilterra che va dalla metà del Seicento alla metà del Settecento, l'atteggiamento dominante

⁵⁰ Su ciò rinvio al mio *Nietzsche, il Moderno e la tradizione liberale*, in *Metamorfosi del Moderno*, a cura di G. M. Cazzaniga, D. Losurdo, L. Sichirollo, Quattro Venti, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Urbino 1988, pp. 115-40.

nei confronti del «nuovo proletariato industriale» è così duro – sottolinea il grande sociologo e laburista inglese Tawney – «da non trovare riscontro ai nostri tempi se non nel comportamento dei più abietti colonizzatori bianchi verso i lavoratori di colore»⁵¹. In realtà, come ho cercato di dimostrare, tale atteggiamento va ben al di là dell'Inghilterra e del limite temporale qui indicato. Abbiamo visto prima Sieyès e poi Constant parlare dei lavoratori salariati come degli eterni fanciulli. Più tardi si assiste ad un'interessante dislocazione di questa metafora. Sia pure nell'ambito di un discorso coniugato al futuro, Mill è dell'opinione che gli stessi lavoratori salariati debbano godere dei diritti politici, anche se la discriminazione censitaria cacciata dalla porta rischia comunque di rientrare dalla finestra della proposta per cui le persone dotate di migliore intelligenza dovrebbero godere di un voto plurimo in modo da esercitare un'influenza maggiore⁵².

I lavoratori salariati non sembrano più costituire degli eterni bambini; ma tale figura scompare dall'Europa solo per riapparire nelle colonie, presso «le società arretrate in cui la razza stessa può essere considerata minorennе». Come comportarsi in tali casi? Lasciamo la parola a Mill:

⁵¹ R. H. Tawney, *Religion and the Rise of Capitalism* (1929); tr. it., *La religione e la genesi del capitalismo*, in *Opere*, a cura di F. Ferrarotti, UTET, Torino 1975, p. 513.

⁵² J. S. Mill, *Considerations on Representative Government*, cit., pp. 285-8.

«Le difficoltà che inizialmente si oppongono al progresso spontaneo sono così grandi che raramente si può scegliere tra diversi mezzi di superarle: e un governante animato da intenzioni progressiste è giustificato a *impiegare ogni mezzo* che permetta di conseguire un fine altrimenti impossibile. *Il dispotismo è una forma legittima di governo quando si ha a che fare con barbari*, purché il fine sia il loro progresso e i mezzi vengano giustificati dal suo reale conseguimento. La libertà, come principio, non è applicabile in alcuna situazione precedente il momento in cui gli uomini sono diventati capaci di migliorare attraverso la discussione libera e tra eguali. Fino ad allora, non vi è nulla per loro, salvo l'obbedienza assoluta ad un Aqbar o a un Carlomagno se sono così fortunati da trovarlo».

È chiaro: la libertà «vale solo per essere umani nella pienezza delle loro facoltà»⁵³. Come prima la figura dei bambini incapaci di intendere e volere costituiva la maggioranza della popolazione dell'Europa, ora, dislocata nelle colonie, questa figura continua pur sempre a costituire la maggioranza dell'umanità. È vero, non si tratta più di una condizione da considerare eterna; e tuttavia non solo il conseguimento della maturità viene collocato in un futuro assai remoto, ma soprattutto l'accertamento della conseguita maturità compete, per definizione, ed esclusivamente, a coloro che già ora sono, o si auto-proclamano, capaci di intendere e di volere. Su tale autoproclamazione, sul fatto che i paesi e popoli messi a ferro e fuoco dall'Occidente rappresentino non solo la minore età ma anche la barbarie, Mill è

⁵³ J. S. Mill, *On Liberty* (1858); tr. it., *Saggio sulla libertà*, Il Saggiatore, Milano 1981, p. 33.

così privo di dubbi da giustificare indirettamente persino l'infame guerra dell'oppio, e da giustificarla per di più in nome dei principi liberali: «il divieto di importare dell'oppio in Cina» viola la «libertà [...] dell'acquirente» prima ancora che «del produttore o del venditore»⁵⁴.

Siamo negli anni della seconda guerra dell'oppio. All'inizio della prima, Tocqueville si esprime persino in termini lirici:

«Ecco dunque infine la mobilità dell'Europa alle prese con l'immobilità cinese! È un grande avvenimento, soprattutto se si pensa che esso non è che il seguito, l'ultima tappa di una moltitudine di avvenimenti della medesima natura che spingono gradualmente la razza europea al di fuori dei suoi confini e sottomettono successivamente al suo impero o alla sua influenza tutte le altre razze [...]; è l'asservimento delle quattro parti del mondo ad opera della quinta. È bene dunque non essere troppo maldicenti nei confronti del nostro secolo e di noi stessi; gli uomini sono piccoli, ma gli avvenimenti sono grandi»⁵⁵.

Da quell'attento e lucido osservatore che è, Tocqueville finisce qua e là col rendersi conto della realtà del colonialismo che, ben lungi dal civilizzare l'Algeria, vi aggrava il carico non solo di dolore, ma anche di disordine, ignoranza e barbarie⁵⁶; il colonialismo rischia persino di provocare genocidi analoghi

⁵⁴ Ivi, p. 130.

⁵⁵ Lettera a Reeve del 12 aprile 1840, in A. de Tocqueville, *Oeuvres complètes*, cit., vol. IV, 1, p. 58.

⁵⁶ A. de Tocqueville, *Ecrits et discours politiques*, in *Oeuvres complètes*, cit., vol. III, 1, p. 323.

a quello verificatosi con la «conquista dell'America»⁵⁷. Sì, «è non solo crudele, ma assurdo e impraticabile voler soffocare o sterminare gli indigeni»; ma intanto in Algeria, «abbiamo decimato la popolazione», la quale continua peraltro ad essere falciata dalla fame provocata dalla guerra di conquista («in questo momento Abdel-Kader muore *letteralmente* di fame»); e comunque agli ufficiali e soldati dell'esercito francese, «la morte di ciascuno di essi (gli Arabi) sembra un bene»⁵⁸. E tuttavia, nonostante questi toni realistici, Tocqueville considera impensabile e improponibile il ritiro dalle colonie della Francia e dell'Europa. Fino all'ultimo, per il liberale francese l'Europa continua ad essere sinonimo di civiltà e le popolazioni coloniali di barbarie. Nel 1857, quando alla dominazione inglese sembra ribellarsi tutta l'India, comprese le truppe armate e addestrate dall'Inghilterra, scrivendo all'amico inglese Reeve col quale 17 anni prima aveva celebrato l'inizio della guerra dell'oppio, Tocqueville ricorre questa volta a toni angosciosi: la ricaduta dell'India nella «barbarie» «sarebbe disastrosa per l'avvenire della civilizzazione e per il progresso dell'umanità». Si può però sperare in un'efficace repressione: «ai giorni nostri non c'è quasi nulla di impossibile alla nazione inglese, purché essa impieghi tutte le sue risorse e tutta la sua volontà»⁵⁹.

⁵⁷ Ivi, p. 329.

⁵⁸ Lettera a F. de Corcelle dell'1 dicembre 1846, in *Oeuvres complètes*, cit., vol. XV, 1, pp. 224-5.

⁵⁹ Lettera del 2 agosto 1857, in A. de Tocqueville, *Oeuvres complètes*, cit., vol. VI, 1, p. 230.

Sarebbe facile a questo punto contrapporre a Mill e Tocqueville il quadro agghiacciante della dominazione inglese in Cina e in India che emerge da alcune pagine di Marx, anche se neppure lui si libera compiutamente dalla lettura in chiave civilizzatrice dell'espansionismo coloniale propria della cultura liberale del tempo (cfr. *infra*, cap. VII, 3). Non manca, tuttavia, l'ironia sulla «guerra civilizzatrice» delle potenze coloniali: nella guerra dell'oppio, mentre la Cina, «il semibarbaro teneva fede ai principi della legge morale, il civilizzato gli opponeva il principio dell'Io»⁶⁰, cioè della libertà di commercio e della civiltà liberale, il principio così eloquentemente difeso da Mill. Ma dov'è la civiltà e dov'è la barbarie? L'Europa intanto può conservare la sua certezza di rappresentare la civiltà, in quanto è ancora al di qua del concetto universale di uomo. Ecco perché essa ribolle di indignazione per le crudeltà e gli «orrori» – come Tocqueville li definisce⁶¹ – degli insorti in India e Cina, ma continua a conservare la sua buona coscienza nonostante tutti i crimini che essa commette nelle colonie. Per dirla con Marx: «La crudeltà, come tutte le cose di questa terra, ha le sue mode che variano a seconda

⁶⁰ K. Marx, [*Another Civilisation War*], 10 ottobre 1859, e [*The Opium Trade*], 20 settembre 1858, in S. Avineri (a cura di), *Karl Marx on Colonialism and Modernisation*, Doubleday, New York 1968, p. 361 e p. 323; tr. it. in K. Marx-F. Engels, *India Cina Russia. Le premesse per tre rivoluzioni* (1960), a cura di B. Maffi, Il Saggiatore, Milano 1976, p. 230 e p. 204; in questo caso non risulta molto affidabile la traduzione tedesca contenuta in MEW, vol. XIII, p. 516 e vol. XII, p. 552.

⁶¹ Lettera a Reeve del 30 gennaio 1858, in A. de Tocqueville, *Oeuvres complètes*, cit., vol. VI, 1, p. 254.

del tempo e del luogo. Cesare, il raffinato uomo di cultura, narra candidamente di aver dato ordine di tagliare la mano destra ad alcune migliaia di guerrieri galli» (MEW, XII, 288). Ma allora la Gallia era sinonimo di barbarie, mentre ai tempi di Mill e di Tocqueville, la Francia era sinonimo di civiltà. E Tocqueville che nota come nell'America liberale e democratica i bianchi si rifiutano di riconoscere nei neri «i tratti generali dell'umanità», così come si rifiutano sostanzialmente di riconoscerli negli indios⁶², Tocqueville che osserva come agli occhi degli ufficiali francesi in Algeria «gli arabi sono come bestie malefiche»⁶³, Tocqueville, tuttavia, rifiuta esplicitamente di applicare il principio dell'*égalité* a «popoli semicivilizzati». Ed è sempre il liberale francese, il quale pure qua e là finisce col riconoscere quanto di barbarico vi è nel comportamento della Francia in Algeria, a giustificare in qualche modo il tallone di ferro del dominio coloniale, allorché dichiara che «longanimità e indulgenza» sono virtù incomprensibili ai «popoli semicivilizzati», capaci di comprendere solo il discorso della «giustizia esatta ma rigorosa». In ogni caso, neppure per un attimo gli arabi debbono avere l'illusione che la Francia (e l'Europa) possa abbandonare «la sua posizione dominatrice»: ciò significherebbe provocare «stupore e confusione nei loro spiriti, riempirli di nozioni erranee e pericolose»⁶⁴.

⁶² A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, in *Oeuvres complètes*, cit., vol. I, p. 357 e p. 355 nota.

⁶³ Lettera a F. de Corcelle dell'1 dicembre 1846, in *Oeuvres complètes*, cit., vol. XV, 1, p. 224.

⁶⁴ A. de Tocqueville, *Écrits et discours politiques*, in *Oeuvres complètes*, cit., vol. III, 1, p. 324; cfr. *infra*, cap. III, 36.

Abbiamo visto Mill parlare indifferentemente di «barbari» o di «razze» da considerare «minorenni». Pur nella diversità delle sue configurazioni e dislocazioni geografiche, la figura della moltitudine bambina accompagna costantemente, come un'ombra, il pensiero liberale, e ne definisce il limite di fondo: ci sono uomini (e talvolta di umano vi è solo la sembianza) per i quali la libertà risulta essere un gingillo al tempo stesso superfluo e pericoloso. Per dirla con Sieyès: «Date un giocattolo a un bambino e lo romperà per vedere com'è fatto [...]. Ora il meccanismo sociale è anch'esso un giocattolo per la moltitudine sempre bambina»⁶⁵.

Ma come i barbari, o «semi-civilizzati» sono dei bambini, così i bambini che vivono nella metropoli si trasformano facilmente in barbari o diavoli. Già con riferimento al processo di radicalizzazione della rivoluzione francese e all'irrompere sulla scena politica delle masse popolari, Mallet du Pan lancia il grido di allarme: «Gli unni [...] sono in mezzo a noi». Quattro decenni più tardi, in seguito alla rivolta dei setaioli di Lione, Saint-Marc Girardin denuncia la «nuova invasione dei barbari»⁶⁶. Dopo la rivolta operaia del giugno del '48, lo stesso Tocqueville, sia pur descrivendo le emozioni collettive del tempo, finisce con l'evocare anche lui lo spettro «dei vandali e dei goti»⁶⁷.

La società borghese-liberale tende a leggere in termini naturalistici e di razza gli stessi conflitti di classe.

⁶⁵ E.-J. Sieyès, *Ecrits politiques*, cit., p. 80.

⁶⁶ Cfr. V. Hunecke, *Tendenze anticapitalistiche nella rivoluzione francese*, in «Società e storia», I (1978), n. 1, p. 164.

⁶⁷ A. de Tocqueville, *Souvenirs*, tr. it. cit., pp. 360-1.

È per questo che, allorché si ribellano, gli stessi lavoratori della metropoli vengono denunciati come i barbari, come coloro che fanno incombere la minaccia della barbarie all'interno stesso del mondo civile, il quale già deve guardarsi dai barbari esterni. Si spiegano così le proposte ricorrenti di sterilizzazione coatta della razza dei vagabondi, oziosi e criminali, dei barbari propriamente incapaci di innalzarsi al livello della civiltà: è un'idea che gioca un ruolo importante nella cultura americana dell'Ottocento e Novecento⁶⁸, ma che è presente ancora in Winston Churchill⁶⁹.

7. NEO-LIBERISMO E NUOVA DESTRA

Se oggi, quando si parla di diritti dell'uomo, si intende, almeno da parte della cultura politica più avanzata, l'uomo nella sua universalità, l'uomo in quanto tale, non si può ignorare il grande contributo che al conseguimento di tale risultato ha dato la tradizione politica che va da Robespierre (il quale per primo ha contestato le limitazioni censitarie del diritto di voto e ha abolito la schiavitù nelle colonie) a Lenin (la rivoluzione d'Ottobre ha dato un impulso decisivo al processo di decolonizzazione e di riconoscimento del diritto di auto-determinazione anche ai popoli un tempo considerati barbari). La constatazione di questo fatto storico non dev'essere d'ostaco-

⁶⁸ Cfr. D. Losurdo, *Pene capitali nell'America di razza*, in «il manifesto» dell'1 maggio 1992.

⁶⁹ C. Ponting, *Churchill's plane for race purity*, in «The Guardian» del 20-21 giugno 1992.

lo, ovviamente, ad un bilancio critico, privo di indulgenze, nei confronti della tradizione rivoluzionaria qui in questione. Per quanto riguarda più specificatamente il marxismo, l'illusione, che l'attraversa in profondità, della brevità della fase di transizione ad un comunismo utopicamente trasfigurato, ha prodotto conseguenze certamente nefaste: è tale illusione che ha portato a trascurare, o peggio a considerare puramente «formale», il problema delle garanzie democratiche, o, se si vuole, il vecchio problema liberale dei limiti di potere, qualunque esso sia. Sarebbe però errato pensare che tale tema sia del tutto assente in Marx e Engels. C'è persino una celebrazione appassionata della tradizione liberale anglosassone: il «diritto inglese» – scrive Engels nel 1892 – è «il solo che abbia conservata intatta e trasmesso all'America e alle colonie la parte migliore di quella libertà personale, di quell'autonomia locale e di quell'indipendenza di fronte ad ogni intervento estraneo, fatta eccezione per quello della giustizia»: tutto ciò che, con la monarchia assoluta, è invece andato perso nell'Europa continentale e non è stato mai riconquistato completamente (MEW, XXII, 304).

A segnare il discrimine tra Marx ed Engels da una parte e la tradizione liberale dall'altra non è il tema della libertà dell'individuo, è invece il riconoscimento della dignità di individuo e di uomo ad ogni essere umano, e la consapevolezza altresì che senza «libertà dal bisogno» rischiano di risultare formali la libertà civile e politica e lo stesso riconoscimento della dignità di uomo. Certo, le profonde trasformazioni politiche e sociali si sono sviluppate in forme

assai diverse rispetto a quelle da Marx e Engels previste e auspicate. E tuttavia ha ragione Hayek a sorprendere in Roosevelt e nei documenti dell'ONU, nell'attuale configurazione della società «liberal-democratica», l'influenza del movimento democratico-socialista e del marxismo. È importante tracciare un bilancio storico corretto del mondo in cui viviamo per comprendere i termini reali dell'attuale dibattito politico. Quello a cui oggi si assiste è il tentativo di procedere ad una gigantesca epurazione della società «liberal-democratica» dagli elementi (o dal maggior numero possibile di elementi) di democrazia, da ciò che vi hanno inserito le lotte prolungate del movimento democratico-socialista. Giustamente Dahrendorf individua nel neo-conservatorismo il tentativo di procedere a ritroso rispetto all'«idea di diritti civili e sociali», il tentativo di privare l'idea di diritto di quella «sostanza sociale» che è il risultato della «risposta della società aperta alle sfide della lotta di classe»⁷⁰.

E allora, nonostante tutte le differenze, il neo-conservatorismo o neo-liberismo finisce inevitabilmente con l'incontrarsi con la destra vecchia e nuova nella liquidazione non solo del movimento socialista, ma già dell'eredità della rivoluzione francese e dell'idea di *égalité*, dello «Stato-Provvidenza»⁷¹ ecc. Talvolta la Nuova Destra si richiama essa stessa esplicitamente alla tradizione liberale per contrapporla alla massificazione del mondo moderno. Tocqueville – scrive Alain

⁷⁰ R. Dahrendorf, *Fragmente eines neuen Liberalismus*, tr. it. cit., p. 139 e p. 127.

⁷¹ Cfr. G. Faye e A. de Benoist, *Contro lo Stato-Provvidenza*, in «Trasgressioni», settembre-dicembre (1987), pp. 81-94.

de Benoist – è stato «uno dei primi a scoprire la contraddizione nascosta nello slogan che, a partire dal 1789, associa *uguaglianza e libertà*»⁷². Certo, l'antiegalitarismo dei neo-liberisti non appare sufficientemente radicale e conseguente alla Nuova Destra⁷³. E tuttavia c'è un tema di fondo che accomuna le due correnti. Benoist non si stanca di denunciare nel concetto universale di uomo la versione superficialmente laicizzata del monoteismo ebraico-cristiano, che costituirebbe la genesi del «totalitarismo egualitario»⁷⁴. Con riferimento alla già vista *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo*, Hayek ironizza a sua volta sul «concetto di “diritto universale” che assicura al contadino, all'eschimese e forse anche all'abominevole uomo delle nevi “vacanze periodiche pagate”»⁷⁵. La liquidazione dell'eredità del movimento democratico-socialista non può non scontrarsi con il concetto di uomo e di diritto dell'uomo in quanto tale, ed è solo in tale quadro che si può comprendere la tesi avanzata da Hayek in relazione al problema della fame del Terzo Mondo: «Contro la sovrappopolazione c'è solo un freno, e cioè che si mantengano e si accrescano solo quei popoli che sono capaci di nutrirsi da soli»⁷⁶. È naturale che il ritorno alla concezione liberale clas-

⁷² A. de Benoist, *Vu de droite*, Copernic, Paris 1978, p. 259.

⁷³ Cfr. G. Faye, *Il neo-conservatorismo americano. Un capitolo dell'ideologia egualitaria*, in «Trasgressioni», maggio-agosto (1986), pp. 61-71.

⁷⁴ A. de Benoist, *Les idées à l'endroit*, Hallier-Libres, Paris 1979, p. 31, p. 159 e p. 167 sgg.

⁷⁵ F. A. von Hayek, *Law, Legislation and Liberty*, tr. it. cit., p. 311.

⁷⁶ Dichiarazione rilasciata alla «Wirtschaftswoche» del 6 marzo 1981.

sica, vista e custodita nella sua «purezza» e «autenticità», comportamenti, anche a livello internazionale, il rifiuto di qualsiasi redistribuzione delle risorse che non scaturisca dalla carità individuale. Anche quando raggiunge dimensioni tragiche, sino a comportare la morte di milioni di persone, la fame continua ad essere un fatto privato di coloro che la soffrono o degli eventuali caritatevoli benefattori. In tal modo, i popoli impareranno a «nutrirsi da soli». Certo, milioni di bambini non avranno neppure il tempo di imparare. Ma la risposta a tale eventuale obiezione è già contenuta in un classico della tradizione liberale. Secondo Malthus rientra «nel governo morale di questo universo che i peccati dei padri vengano puniti sui loro figli»; «per le leggi della natura un fanciullo è affidato direttamente ed esclusivamente alla custodia dei suoi genitori» e non ha alcun diritto da rivendicare nei confronti della società⁷⁷.

E da questa diffidenza nei confronti della categoria di diritti universali dell'uomo e da questa indifferenza nei confronti della sorte di milioni di individui concreti, emerge ancora una volta il carattere ideologico e mistificatorio della professione di fede che il liberalismo classico e il neo-liberismo fanno di «individualismo».

⁷⁷ Th. R. Malthus, *An Essay on the Principles of Population* (1826⁶); tr. it., *Saggio sul principio di popolazione*, UTET, Torino 1965, p. 497.

II

TRADIZIONE LIBERALE, LIBERTÀ E LOGICA DELL'ESCLUSIONE

1. «LIBERTÀ NEGATIVA» E TRADIZIONE LIBERALE

Se per individualismo si intende il riconoscimento dei diritti di ogni individuo, indipendentemente dalla razza, dal sesso o dal gruppo sociale di appartenenza, risulta insostenibile, come si è visto, la tesi di chi vorrebbe far coincidere lo sviluppo dell'individualismo con quello della tradizione liberale. Per analoghe ragioni, non ha senso descrivere quest'ultima come la storia della progressiva affermazione della «libertà negativa». È bene sottoporre a verifica l'attendibilità della pretesa della tradizione liberale di essersi lasciata costantemente guidare e ispirare dal principio dell'inviolabilità della sfera privata dell'individuo, da quella che autori come Berlin definiscono e celebrano come la «libertà negativa».

Si tratta di un'auto-rappresentazione ideologica in stridente contraddizione con lo svolgimento stori-

co reale. Abbiamo visto la tranquilla teorizzazione della schiavitù nelle colonie a cui procede Locke (cfr. *supra*, cap. I, 4). Il grande teorico della limitazione del potere statale vorrebbe veder sancito nella Costituzione di una colonia inglese in America il principio per cui «ogni uomo libero della Carolina deve avere assoluto potere e autorità sui suoi schiavi neri qualunque sia la loro opinione e religione» (cfr. *infra*, cap. II, 6). Non siamo in presenza della presa di posizione di un autore isolato. Non si dimentichi che uno dei più rilevanti atti di politica internazionale dell'Inghilterra liberale scaturita dalla *Glorious Revolution* consiste nello strappare alla Spagna, mediante la Pace di Utrecht, l'*Asiento*, cioè il monopolio della tratta dei neri. Tale commercio, cui Locke è anche personalmente interessato, dato che in esso ha investito una parte del suo denaro, rinvia per un altro verso all'altro luogo classico della tradizione liberale, e cioè all'America, dove l'istituto della schiavitù (e nella sua forma più dura, la *chattel slavery*) gode di grande vitalità fino alla Guerra di secessione, e dove, successivamente, i neri appena emancipati vengono sottoposti a rapporti di lavoro semiservili che hanno continuato a sussistere ancora nel '900⁷⁸. Nella figura dello schiavo o del semi-schiavo viene radicalmente negata proprio quella libertà negativa di cui la tradizione liberale si erge a interprete privilegiato o esclusivo.

Ma ad essere privati della libertà negativa non sono solo i neri. Alla vigilia della Guerra di secessio-

⁷⁸ Su ciò cfr. D. Losurdo, *Hegel e la libertà dei moderni*, cit., cap. XII, 3.

ne, un testo tuttora celebrato come un classico della tradizione liberale non esita a teorizzare il dispotismo per le colonie, là dove la «razza» nel suo complesso è da considerare «minorenne» ed è quindi tenuta a dar prova di «obbedienza assoluta» nei confronti del «dispotismo» dei suoi tutori, i quali sono autorizzati a «impiegare ogni mezzo che permetta di conseguire un fine altrimenti impossibile» (cfr. *supra*, cap. I, 6).

Emerge una costante: da Locke a Mill, nei classici del liberalismo, la teorizzazione della libertà negativa procede di pari passo con l'enunciazione di clausole d'esclusione. Tale esclusione riguarda solo gli stranieri in senso stretto, le popolazioni extra-europee e di origine coloniale? In realtà, a prescindere dalla schiavitù nera, a rapporti di lavoro servile o semi-servile sono sottoposti, ancora nell'America post-rivoluzionaria, anche numerosi lavoratori bianchi, i cosiddetti «indentured servants»: in pratica – osserva uno storico americano – si tratta di «semi-schiavi», almeno per la durata del loro «contratto» (spesso peraltro con vari pretesti arbitrariamente prolungata dai loro padroni), e che infatti vengono venduti e acquistati in un regolare mercato, annunciato anche dalla stampa locale, e a cui viene data la caccia in caso di fuga o di allontanamento indebito dal luogo di lavoro. Ancora alla fine del '700, alla «schiavitù della legge» o regolata dalla legge, Sièyès guarda come ad un modello di cui si augura l'introduzione anche in Francia⁷⁹. Per quanto riguarda l'Inghilterra liberale, vediamo anche qui che dal godi-

⁷⁹ *Ibidem*.

mento della libertà negativa sono esclusi in larga parte gli stessi lavoratori della madrepatria. Si pensi alle «case di lavoro» (*workhouses*) o «case di correzione» (nelle quali vengono rinchiusi, spesso su semplice provvedimento di polizia, disoccupati e miserabili, tutti coloro che sono considerati o che sono sospettati di essere «oziosi vagabondi») le quali, significativamente, dal Colletti non ancora folgorato sulla via di Damasco, sono state definite come «i campi di concentramento della “borghesia illuminata”»⁸⁰.

Anche quando riescono ad evitare la sorte dell'internamento in questa istituzione totale che sono le case di lavoro, le classi popolari vedono gravemente ridotta e mutilata la loro libertà negativa. Hayek ha un bel celebrare Mandeville come colui per il quale «l'esercizio arbitrario del potere da parte del governo verrebbe ridotto al minimo»⁸¹; in realtà l'autorevole esponente del primo liberalismo inglese, assertore di una morale spregiudicatamente laica, esige però che la frequenza domenicale della chiesa e l'indottrinamento religioso diventi un «obbligo per i poveri e gli illetterati», cui in ogni caso, la domenica, «si dovrebbe impedire [...] l'accesso ad ogni tipo di divertimento fuori della chiesa»⁸². Siamo dinanzi alla pretesa di esercitare un rigido controllo dall'alto non solo dell'attività lavorativa ma anche del tempo libero dei salariati. Naturalmente, come abbiamo già visto, og-

⁸⁰ L. Colletti, *Ideologia e società*, Laterza, Bari 1969, p. 280.

⁸¹ F. A. von Hayek, *New Studies*, tr. it. cit., p. 280.

⁸² B. de Mandeville, *An Essay on Charity and Charity Schools*, cit., pp. 307-8; tr. it. cit., p. 112.

getto di divieti ancora più rigorosi risulta quella che oggi definiremmo l'attività sindacale, contro cui, a partire da Mandeville, si pronunciano o tuonano innumerevoli esponenti della tradizione liberale.

A questo punto, dovrebbe risultare chiaro che non corrisponde alla realtà la tesi la quale identifica tradizione liberale e libertà negativa. Con riferimento alle «case di lavoro», Macpherson ha osservato che per Locke non c'è alcun dubbio sul fatto che disoccupati e vagabondi devono essere «totalmente sottoposti allo Stato». Nella seconda metà dell'Ottocento, Mill afferma con forza che «non esulano dai poteri legittimi dello Stato» le leggi che «vietano il matrimonio» ai poveri. Si comprende allora l'ironia di Proudhon a proposito della scuola liberale:

«Essa che in ogni circostanza e in ogni sede professa il lasciate fare, lasciate andare, che rimprovera ai socialisti di sostituire le loro convinzioni alle leggi di natura, che protesta contro qualsiasi intervento dello Stato, e che reclama a dritta e manca la libertà, null'altro che la libertà, non esita, quando si tratta di fecondità coniugale a gridare agli sposi: alto là. Quale demone vi sollecita!».

Nel contrasto tra liberali e socialisti, si è chiaramente verificato un rovesciamento di posizioni, per quanto riguarda il *laissez faire* dell'individuo e la sua libertà negativa⁸³. E dato che siamo in tema di legislazione matrimoniale, conviene tener presente un fatto: solo nel 1967 (millenovecentosessantasette), la

⁸³ Cfr. D. Losurdo, *Hegel e la libertà dei moderni*, cit., cap. IV, 2-3.

Corte Suprema americana dichiara definitivamente incostituzionali le leggi che, in alcuni Stati del Sud, ancora vietavano i matrimoni interrazziali, violando gravemente la libertà negativa non solo dei neri ma degli stessi bianchi⁸⁴.

2. LIBERTÀ NEGATIVA E POSITIVA: POLITICA ED ECONOMIA

Non solo la tradizione liberale ha esplicitamente rifiutato la libertà formale-negativa a determinati gruppi sociali e etnici, ma, in certi momenti, non si è neppure nascosta il fatto che determinate condizioni e rapporti materiali di vita e di produzione possono vanificare totalmente la stessa libertà formale-negativa. Secondo Constant, il lavoratore salariato non ha una reale disponibilità della propria «esistenza», i cui «proprietari» sono i «padroni» i quali in ogni momento «possono negargli il lavoro». E, dato che il lavoratore salariato non è propriamente libero, non ha senso riconoscergli i diritti politici, i quali competono solo a «chi possiede il reddito necessario per vivere indipendente da ogni volontà altrui», a chi è già materialmente libero⁸⁵. A sua volta, Sieyès definisce esplicitamente «forzato» il lavoro della «moltitudine senza istruzione» che dunque è «priva di libertà»⁸⁶; in questo autore possiamo persino leggere l'am-

⁸⁴ Cfr. L. Keryan, *L'égalité aux Etats-Unis: mythes et réalité*, Presses Universitaires, Nancy 1991, pp. 78-80.

⁸⁵ B. Constant, *Principes de politique*, tr. it. cit., p. 102.

⁸⁶ E.-J. Sieyès, *Ecrits politiques*, cit., p. 236 e p. 81.

missione che i poveri sono in realtà sottoposti alla «schiavitù del bisogno», a cui si può porre rimedio solo introducendo la schiavitù regolamentata dalla legge, secondo il modello americano già visto.

Passiamo dalla Francia all'Inghilterra: Locke non ha difficoltà a riconoscere che «la maggior parte dell'umanità» è «resa schiava» (*enslaved*) dalle sue condizioni materiali di vita⁸⁷; a sua volta, Mandeville definisce la «parte più meschina e povera della nazione» come *the working slaving people*, destinato per sempre a svolgere un «lavoro sporco e simile a quello dello schiavo» (*dirty slavish Work*): a tali schiavi o semi-schiavi non solo non ha senso, ovviamente, concedere i diritti politici, ma neppure l'istruzione⁸⁸. E cioè, gli autori liberali qui citati riconoscono che le condizioni materiali di vita dei lavoratori del tempo, anche quelli non rinchiusi nelle case di lavoro, sono la negazione della libertà; riconoscono che tali condizioni materiali sono in stridente contraddizione con lo statuto giuridico-formale di uomini liberi spettante in teoria ai salariati, ma tendono a risolvere la contraddizione adeguando la sfera giuridico-politica a quella economico-materiale, negando i diritti politici a soggetti i quali comunque non sono padroni della

⁸⁷ J. Locke, *An Essay Concerning Human Understanding* (1689), IV, XX, 2; tr. it., *Saggio sull'intelletto umano*, a cura di M. e N. Abbagnano, UTET, Torino 1971, p. 804.

⁸⁸ B. de Mandeville, *The Fable of the Bees* (1705 e 1714), Reprint, Liberty-Classics, Indianapolis 1988, vol. I, *Remark (L.)*, pp. 107-23; tr. it., *La favola delle api*, a cura di T. Magri, Laterza, Roma-Bari 1987, Parte I, Nota L, pp. 70-9; Id., *An Essay on Charity and Charity Schools*, cit., p. 302 e pp. 287-9; tr. it. cit., p. 106 e pp. 91-2.

propria esistenza, ovvero limitando persino i diritti civili degli schiavi del bisogno, di coloro i quali sono costretti a lavorare a guisa degli schiavi.

La distinzione tra libertà negativa e positiva rinvia ad una successiva fase di sviluppo della tradizione liberale, allorché si tratta di bloccare il processo di emancipazione delle classi popolari, alle quali bisogna pur concedere una qualche libertà. Si potrebbe dire che, nel momento in cui riflettono sulla propria libertà e possono considerare ovvia e pacifica l'illibertà della «moltitudine», le classi proprietarie non procedono a quella restrizione della libertà alla sfera meramente negativo-formale, sottolineata, invece, con forza, allorché si tratta di definire e limitare la libertà che esse sono costrette a riconoscere in qualche modo alle classi popolari. È a partire da questo momento che la tradizione liberale condanna come sinonimo di dispotismo le dottrine politiche le quali sottolineano il contenuto positivo e il condizionamento materiale della libertà. È così che Roosevelt, il quale teorizza e considera essenziale anche la «libertà dal bisogno», (cioè la liberazione da quella «schiavitù del bisogno» di cui parlava anche il liberale Sieyès), viene da Hayek accusato di essere sotto l'influenza nefasta della «rivoluzione marxista russa». Ma per rendersi conto di come la distinzione tra libertà negativa e positiva finisca con l'essere messa in crisi dagli stessi neo-liberisti, basta riflettere all'argomento con cui essi, ancora oggi, respingono ogni ipotesi di pianificazione e programmazione, comunista o laburista che sia: «il controllo della produzione della ricchezza» – afferma Hayek citando Belloc – «è

il controllo della vita umana in quanto tale»⁸⁹. È una tesi che potrebbe essere sottoscritta anche da Marx, ma che i neo-liberisti si rifiutano di far valere per i rapporti capitalistici di produzione e di potere.

3. MARX, ENGELS E LA LIBERTÀ NEGATIVA

Ma qual è l'atteggiamento di Marx e Engels nei confronti della libertà liberale? *Il capitale* ironizza sugli «idilliaci processi», primo fra tutti «la caccia ai pellenera» – c'è forse un'allusione alla strage dei pellerossa che ha preceduto la tratta degli schiavi neri –, che caratterizzano «l'accumulazione originaria» e accompagnano «l'aurora dell'era della produzione capitalistica». E *Il capitale* fa altresì notare che forme di lavoro servile o semiservile hanno continuato a sussistere in Inghilterra fin nell'Ottocento inoltrato (MEW, XXIII, 799 e 763). Per quanto riguarda le case di lavoro, con riferimento sempre al paese classico del liberalismo, il giovane Engels denuncia il loro carattere di istituzione arbitraria e totale: «I *paupers* portano l'uniforme della casa e sono soggetti all'arbitrio del direttore senza la minima protezione»: in pratica gli internati vengono dichiarati e trattati come «oggetti di disgusto e di orrore posti al di fuori della legge e della comunità umana» (MEW, II, 496-8).

Le case di lavoro ci rinviano alla realtà della fabbrica capitalistica del tempo la quale, come emerge anche dalla descrizione che ne fa un autore come

⁸⁹ F. A. von Hayek, *The Road to Serfdom* (1944), Ark Paperbacks, London 1986, p. 66.

Bentham, non differisce sostanzialmente da una casa di correzione o da una prigione: ma il «dispotismo» cui sono soggetti gli operai «organizzati militarmente» viene condannato e denunciato dal *Manifesto del partito comunista*, non già dalla pubblicistica liberale (cfr. *infra*, cap. V, 1). Non solo in riferimento agli schiavi neri, nonché ai disoccupati e «oziosi vagabondi» rinchiusi nelle case di lavoro, ma anche per quanto riguarda gli operai, Marx ed Engels di fatto rivendicano la libertà negativa calpestata dalla società liberale. Per quel che attiene in particolare al lavoro salariato, di nuovo emerge la contraddizione tra sfera economico-materiale e sfera giuridico-politica, solo che Marx e Engels intendono superare tale contraddizione adeguando non la seconda alla prima, come pretendeva il proto-liberalismo, ma, al contrario, mediante radicali trasformazioni dei rapporti e delle condizioni materiali di vita.

4. LA LOGICA DELL'ESCLUSIONE

A questo punto, è possibile configurare il contrasto tra tradizione liberale e tradizione marxista in termini diversi da quelli cari ad autori come Berlin e Bobbio. È possibile cioè configurare il contrasto a partire non dai contenuti bensì, in primo luogo, dal soggetto della libertà. Lo schiavo da Locke viene escluso dal godimento della libertà perché non è neppure propriamente sussunto sotto la categoria di uomo. Ad essere esclusi in primo luogo dalla tradizione liberale dal godimento della libertà sono i popoli

coloniali o di origine coloniale. Ma anche i lavoratori della metropoli, cui talvolta nega la stessa libertà negativa, la tradizione liberale fa fatica a sussumerli pienamente sotto il concetto di uomo (cfr. *supra*, cap. I, 4): le loro conoscenze – sottolinea Locke – non vanno e non possono andare, «per il naturale e inalterabile stato di cose in questo mondo», al di là di quelle del «cavallo da soma»⁹⁰.

La tradizione marxista si è ben resa conto che non è l'uomo in quanto tale, l'uomo nella sua universalità, il soggetto della libertà liberale o della stessa libertà «democratico-borghese»: basti pensare al fatto che il paese celebrato come la democrazia per eccellenza da un grande contemporaneo di Marx, e cioè Tocqueville, è il paese che deporta e cancella dalla faccia della terra gli Indiani e che tiene in condizioni di schiavitù i neri, è il paese dove la secessione schiavista è guidata dal partito «democratico». Marx è un ammiratore di Lincoln, ma ignora che il presidente americano il quale emancipa gli schiavi neri accarezza per qualche tempo l'idea della loro deportazione in Liberia o in America latina⁹¹, riprendendo così un vecchio progetto caro già a Jefferson. Nel polemizzare con Bobbio, almeno su un punto Togliatti aveva ragione: «Quando mai e in quale misura sono stati applicati ai popoli coloniali quei principi liberali su cui si disse fondato lo Stato inglese dell'Ottocento, modello, credo, di regime liberale perfetto per colo-

⁹⁰ J. Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, IV, XX, 2; tr. it. cit., p. 805.

⁹¹ Cfr. Th. F. Gosset, *Race. The History of an Idea in America*, Schocken Books, New York 1965, p. 255.

ro che ragionano come Bobbio?». La verità è che la «dottrina liberale [...] è fondata su una barbara discriminazione tra le creature umane»⁹². E, in effetti, in Locke, in uno dei testi classici del liberalismo (che condanna con parole di fuoco il dispotismo monarchico come una forma di «schiavitù» e una condizione «vile e spregevole» apparentemente per l'«uomo» in generale, ma, in realtà, soprattutto per l'*Englishman* e in modo tutto particolare per il *gentleman*), troviamo altresì l'affermazione per cui ci sono uomini «per legge di natura soggetti al dominio assoluto e all'incondizionato potere dei loro padroni», troviamo la giustificazione della schiavitù nella sua forma più dura e disumana⁹³. E, a distanza di quasi due secoli, questa «barbara discriminazione» la ritroviamo in un autore assai caro a Bobbio⁹⁴, in John Stuart Mill il quale continua a farla valere sempre con riferimento ai «barbari» e alle «razze minorenni» delle colonie. Secondo Kipling, le popolazioni coloniali sono da considerare metà bambini e metà diavoli: sono bisognose della tutela delle grandi potenze; appena la rifiutano o la mettono in discussione, dimostrano il loro carattere diabolico. E questa è fondamentalmente l'opinione anche di Popper il quale per un verso esclude le ex-colonie dalla comu-

⁹² P. Togliatti, *In tema di libertà* (1954), in Id., *Opere*, a cura di L. Gruppi, Editori Riuniti, Roma 1974-1984, vol. V, p. 866.

⁹³ J. Locke, *Two Treatises of Civil Government* (1690), I, § 1 e II, § 85 (per il *Secondo Trattato* è stata utilizzata la tr. it. di L. Formigari, *Trattato sul governo*, Editori Riuniti, Roma 1974).

⁹⁴ Si veda in particolare N. Bobbio, *Stuart Mill liberale e socialista*, in «La lettera del venerdì», supplemento a «l'Unità» del 31 maggio 1991, pp. 26-7.

nità del «mondo civile» per un altro verso le assimila ad un «asilo infantile», che troppo sbrigativamente e semplicisticamente le grandi potenze hanno abbandonato a se stesso⁹⁵.

A tali discriminazioni si può contrapporre l'atteggiamento di Marx e Engels i quali, oltre a battersi per i diritti civili e politici delle classi subalterne nella metropoli capitalista, formulano la tesi secondo cui non può essere propriamente libero un popolo che ne opprime un altro; soprattutto si può contrapporre, per quanto riguarda la questione coloniale, la tesi di Lenin secondo cui la democrazia e la libertà non possono essere propriamente pensate senza la democratizzazione dei rapporti internazionali e quindi senza la liquidazione della pretesa delle grandi potenze coloniali, pienamente legittima secondo Mill, di esercitare il dispotismo sui barbari.

5. APPARATO MILITARE, STATO D'ECCEZIONE E DITTATURA

Ma c'è un altro punto decisivo su cui si deve concentrare la nostra attenzione. Di rado si è prestata adeguata attenzione al fatto che la storia della democrazia rappresentativa moderna inizia col restringimento della sfera elettorale. Nel periodo di massima radicalizzazione della rivoluzione francese sono elettive anche le cariche dell'esercito e dei corpi armati.

⁹⁵ Interviste a «Der Spiegel» (23 marzo 1992) e a «La Stampa» (9 aprile 1992).

A partire dal Termidoro, viene sottratto a qualsiasi controllo democratico dal basso l'apparato militare, il cui concreto funzionamento era stato già descritto con precisione da Locke: «La conservazione dell'esercito e, con esso, dello Stato nel suo complesso esige obbedienza assoluta agli ordini di ogni ufficiale superiore, e disobbedire o discutere anche i più irragionevoli significa giustamente la morte». In pratica, l'ufficiale superiore viene a disporre sui suoi subordinati di un «*assoluto potere di vita e di morte*» (cfr. *infra*, cap. V, 1). Anche nel regime rappresentativo moderno continua ad esserci una sfera di potere assoluto, in cui non c'è posto né per la libertà democratica (il diritto di partecipazione alle scelte e al potere) né per la libertà negativa: si tenga presente che le espressioni da me evidenziate col corsivo sono quelle di cui Locke si serve anche per definire la natura dell'istituto della schiavitù. Quello che non è un problema per il liberale inglese costituisce invece un problema centrale per Marx il quale osserva come risulta agevole la trasformazione del regime rappresentativo in dittatura militare a partire da quella istituzione (l'esercito) in cui la regola continua ad essere, secondo l'esplicita dichiarazione di Locke, l'«obbedienza assoluta». È così che la prima e la seconda repubblica francese si trasformano nel regime bonapartista rispettivamente di Napoleone I e Napoleone III. È così che, nell'Inghilterra liberale, la classe dominante può agevolmente cancellare, quando lo ritiene opportuno, le libertà costituzionali di cui pure mena vanto: nei periodi di crisi – osserva Marx – «fu imbavagliata la stampa, soppressa la libertà di riunione, disarmata l'intera nazione, sospese le libertà

individuali, ed insieme anche i tribunali ordinari, e l'intero paese fu governato come se fosse in stato d'assedio» (MEW, IX, 358).

Su questo punto, l'analisi di Marx è tutt'altro che invecchiata. Agli inizi del '900, un illustre costituzionalista, inglese e liberale, ha osservato che, nei momenti di crisi, in Gran Bretagna l'esecutivo viene ad essere «oggi quasi collocato nella posizione degli ultimi Tudor e dei primi Stuart», viene a disporre cioè dei poteri di un monarca assoluto⁹⁶. Per quanto riguarda gli USA, basti riflettere sulla storia più recente: Wilson viene «investito di poteri quasi dittatoriali»⁹⁷ o dittatoriali nel senso pieno del termine non solo per combattere la Germania, ma anche per stroncare il movimento di opposizione alla guerra e, soprattutto dopo lo scoppio della rivoluzione d'Ottobre, il movimento operaio e comunista. In questo senso, contrariamente alle rappresentazioni correnti, la storia del '900 ha dato pienamente ragione a Marx su un punto importante: a partire da un apparato militare e statale, tenuto da sempre al riparo da ogni controllo democratico, agevole risulta l'instaurazione di una dittatura militare; nel periodo della Seconda guerra dei Trent'anni, anche i paesi di più consolidata tradizione liberale e democratica hanno finito col far ricorso all'istituzione tipica del regime totalitario, all'universo concentrazionario⁹⁸.

⁹⁶ J. Bryce, *Studies in History and Jurisprudence*, University Press, New York-Oxford 1901, p. 146.

⁹⁷ Cfr. L. H. Canfield, *The Presidency of Woodrow Wilson*, University Press, Rutheford (New Jersey) 1966, p. 109.

⁹⁸ Cfr. D. Losurdo, *Totalitario è il nostro secolo*, in «il manifesto» dell'8 gennaio 1992.

Sono dunque molteplici ragioni (la «libertà negativa» o la libertà politica intese come privilegio fondato su una «barbara discriminazione tra le creature umane»; la limitazione della sfera della libertà all'ambito puramente giuridico e conseguente affermazione dell'inviolabilità di quella sfera economico-materiale nella quale, per riconoscimento degli stessi esponenti del proto-liberalismo, affondano le radici della schiavitù reale della «moltitudine»; la possibilità per la borghesia di decidere, nei momenti di crisi, lo stato d'eccezione) a spingere la tradizione marxista a liquidare come meramente formale la libertà liberale o «democratico-borghese», cui ha contrapposto più ancora che la libertà «sostanziale», il mito dell'estinzione dello Stato. Si tratta di una risposta sbagliata ad un problema reale e drammatico, di una risposta che ha, comunque, fortemente ostacolato il processo di sviluppo democratico della società nata dalla rivoluzione d'Ottobre: l'illusione del deperimento e del dileguarsi del potere ha contribuito a far perdere di vista la necessità della limitazione del potere; in questo senso l'anarchismo ha impedito l'acquisizione dei punti forti della tradizione liberale e democratica, favorendo le tendenze totalitarie (cfr. *infra*, cap. VI, 7). E, tuttavia, è da considerare volgarmente ideologica e manichea la visione che pretende di descrivere la storia contemporanea, e non solo contemporanea, come lo scontro tra libertà e totalitarismo, ovvero tra «la società aperta e i suoi nemici». Se, come afferma Veca sulla scia di Bobbio, l'indiscussa «priorità delle forme» (dato che «la forma è la sostanza»), l'assoluta inviolabilità della libertà negativa dovesse veramente definire l'essenza dei regimi

liberali⁹⁹, allora dovremmo concludere che non si è ancora visto nella storia un solo regime liberale. Nel senso che anche le società che hanno fatto professione di liberalismo non hanno esitato a ricorrere, nei momenti di crisi, al pugno di ferro e alla dittatura, spesso ottenendo il consenso dei più autorevoli esponenti liberali del tempo. La storia dei colpi di Stato, da Napoleone I a Mussolini, è lì a dimostrarlo. In realtà, anche a voler prescindere dallo svolgimento storico reale, una teoria della dittatura temporanea, chiamata a fronteggiare la situazione d'emergenza si può leggere in Locke, Montesquieu, J. S. Mill, nei federalisti americani (cfr. *infra*, cap. VIII, 2). D'altro canto, la confessione che non c'è diritto inviolabile, non c'è libertà negativa che la classe dominante di uno Stato liberale non si arroghi il diritto di cancellare, persino per la minoranza privilegiata, tale confessione Marx la sorprende e la critica sulla bocca dello statista inglese Palmerston, il quale motiva la sua diffidenza o ostilità nei confronti della rivendicazione all'emancipazione avanzata dai cattolici irlandesi mediante l'argomento per cui la collettività ha il diritto di imporre le limitazioni dei diritti civili e politici da essa ritenute necessarie «per la sicurezza e il benessere dell'intero» (cfr. *supra*, cap. I, 5). E, per far riferimento alla storia più recente, Wilson esprime l'opinione che lo stato di guerra (o di crisi acuta) è incompatibile con le libertà costituzionali e il controllo democratico del potere¹⁰⁰.

⁹⁹ S. Veca, *La società giusta*, Il Saggiatore, Milano 1982, p. 35.

¹⁰⁰ Cfr. L. H. Canfield, *The Presidency of Woodrow Wilson*, cit., p. 97.

6. IL CONFLITTO DELLE LIBERTÀ

Svalutando o liquidando come meramente formali la libertà negativa e la libertà «democratico-borghese», la tradizione marxista ha in un certo senso frainteso se stessa, dato l'impegno con cui essa ha criticato tradizione liberale e «tradizione democratico-borghese» per la logica dell'esclusione che entrambe le caratterizza. Come non c'è equivalenza tra tradizione liberale e libertà negativa, così non c'è equivalenza tra tradizione democratica e libertà politica (per tutti). Come collocare un autore quale Calhoun che, nel Sud schiavista degli USA, richiamandosi anche all'esempio dell'antica Grecia, nel condannare ogni forma di sopraffazione statale, celebra la libertà, la democrazia e al tempo stesso l'istituto della schiavitù in quanto presupposto indispensabile della democrazia? Anche a prescindere dalla schiavitù, è da tener presente che, contrariamente ai miti correnti, le restrizioni censitarie (per non parlare delle discriminazioni razziali) si sono rivelate particolarmente tenaci proprio nei due paesi (Inghilterra e USA) con una più consolidata tradizione liberale alle spalle¹⁰¹. Una domanda s'impone: è possibile concepire l'estensione della libertà politica senza la pressione della rivoluzione d'Ottobre e del movimento comunista? Quando Lenin denuncia la «democrazia capitalistica» come «democrazia per i ricchi», fa riferimento non solo al monopolio borghese dei mezzi di informazione e agli «ostacoli di fatto» alla partecipa-

¹⁰¹ Cfr. D. Losurdo, *Democrazia o bonapartismo. Trionfo e decadenza del suffragio universale*, cit., cap. I.

zione democratica, ma anche ai «“piccoli” (i pretesi piccoli) particolari della legislazione elettorale (durata della residenza, esclusione delle donne, ecc.)» che ad esempio comportavano, nell’Inghilterra immediatamente precedente la rivoluzione d’Ottobre e ufficialmente approdata alla democrazia, l’esclusione dai diritti politici dello «strato inferiore propriamente proletario» (L, 918-9 e 653). Dalle critiche alla logica dell’esclusione della tradizione liberale e democratica emerge oggettivamente l’alto apprezzamento per la libertà negativa e politica.

Bisogna d’altro canto tener presente che il processo di superamento della «barbara discriminazione tra le creature umane» e di realizzazione della libertà in termini di universalità comporta conflitti tra libertà talvolta diverse e contrastanti. Per chiarire tale punto, conviene prendere le mosse da Adam Smith. Questi osserva che la schiavitù può essere soppressa più facilmente sotto un «governo dispotico» che non sotto un «governo libero», nell’ambito del quale «ogni legge è fatta dai loro [degli schiavi] padroni, che non lasceranno mai passare una misura a loro pregiudizievole». Con lo sguardo rivolto alle colonie inglesi in America, dove c’è una sorta di autogoverno locale esercitato dai coloni bianchi spesso proprietari di schiavi, e nelle quali proprio il liberale Locke vuol veder consacrato anche sul piano costituzionale il principio dell’«assoluto potere e autorità» di ogni «uomo libero» «sui suoi schiavi neri»¹⁰², con lo sguar-

¹⁰² J. Locke, *The Fundamental Constitutions of Carolina* (1669), art. CX, in Id., *The Works*, London 1823, ristampa anastatica Scientia, Aalen 1963, vol. X, p. 196.

do rivolto a tale realtà, Smith osserva: «La libertà dell'uomo libero è la causa della grande oppressione degli schiavi. E dato che essi costituiscono la parte più numerosa della popolazione, nessuna persona provvista di umanità desidererà la libertà in un paese in cui è stata stabilita questa istituzione»¹⁰³. Quale scandalo, agli occhi dell'odierna apologetica liberale, la preferenza qui indirettamente espressa da Smith per il «governo dispotico», il solo in grado di eliminare l'istituto della schiavitù! Nel caso in questione, non si tratta di scegliere tra libertà formale o sostanziale, tra libertà liberale o socialista, bensì tra la libertà negativa dei neri ridotti in condizioni di schiavitù e quella dei loro proprietari. In effetti, molti decenni più tardi, nel Sud degli Stati Uniti la schiavitù viene abolita solo in seguito ad una guerra sanguinosa e alla successiva dittatura militare imposta dall'Unione a carico degli Stati secessionisti e schiavisti. E basta leggere qualche *pamphlet* «democratico», cioè schiavista o filo-schiavista, del tempo, per avere un quadro dei metodi giacobini di Lincoln, accusato di aver imposto «governi militari» e «tribunali militari» e di aver interpretato «la parola "legge"» come la «volontà del presidente» e l'*habeas corpus* come il «potere del presidente di imprigionare chiunque e per il periodo di tempo che gli aggrada»¹⁰⁴. Quando l'Unione rinuncia al pugno di ferro, i bianchi si vedono sì di

¹⁰³ A. Smith, *Lectures on Jurisprudence*, University Press, Oxford 1978, pp. 452-3 e p. 182.

¹⁰⁴ Cfr. «*The Lincoln Catechism*» (1864), in A. Schlesinger jr. (a cura di), *History of United States Political Parties*, Chelsea House e Bawker, New York-London 1973, pp. 915-21.

nuovo riconosciuto l'*habeas corpus* e l'autogoverno locale, ma i neri non solo vengono privati dei diritti politici, ma sottoposti ad un regime che implica *apartheid*, rapporti di lavoro semi-servili e linciaggio, ad un regime cioè che in pratica continua a comportare per gli ex-schiavi l'esclusione dalla libertà negativa.

A poter entrare in collisione non sono solo le libertà negative di soggetti diversi. Talvolta il conflitto si svolge tra libertà negativa e libertà positiva. È un conflitto, questo, che finisce con l'emergere anche dalla lettura di Rawls il quale esige sì il primato della libertà sull'eguaglianza, ovvero, con un linguaggio diverso, della libertà negativa su quella positiva, ma aggiunge che tale primato vale solo «al di là di un livello minimo di reddito» (cfr. *supra*, cap. I, 1). E cioè, nel Terzo mondo, la necessità di assicurare ai ceti più poveri la sopravvivenza (ciò che costituisce un aspetto essenziale, «positivo», della libertà) rimane l'obiettivo primario, anche quando dovesse entrare in contraddizione con altri aspetti, «negativi», ma pur sempre essenziali, della libertà.

Talvolta, nel conflitto, si intrecciano inestricabilmente aspetti negativi e positivi della libertà. Istruttiva risulta a tale proposito la storia dell'associazionismo sindacale: inizialmente viene vietato in nome del liberalismo e della libertà negativa del singolo lavoratore di stipulare liberamente il proprio contratto di lavoro senza pressioni esterne; tale divieto ha comportato, però, la persecuzione feroce dei membri delle coalizioni operaie, privati a loro volta della libertà negativa e dall'Inghilterra liberale persino deportati al di là dell'Oceano. Più tardi, un liberale

influenzato dal movimento socialista come Hobhouse fa questo ragionamento: è vero, «il sindacalismo implica coercizione e, in questa misura, viola la libertà dell'individuo» (si pensi ai picchetti operai); e tuttavia, «la libertà che il sindacalismo sacrifica è meno importante della libertà che esso assicura», dato che serve efficacemente a contrastare l'«ineguaglianza» dei rapporti di forza tra datori di lavoro e operai con la conseguente «illibertà» di questi ultimi¹⁰⁵.

È possibile ora tentare di rileggere la vicenda storica iniziata con la rivoluzione d'Ottobre. Torniamo per un attimo a Smith. L'osservazione già vista per l'istituto della schiavitù, il grande economista la fa valere, con l'occhio questa volta rivolto all'Europa orientale, anche per la servitù della gleba, la cui soppressione sembra presupporre un regime più o meno «dispotico» e la cancellazione dell'autogoverno nobiliare che, in un paese come la Polonia, bloccava qualsiasi progetto di emancipazione dei contadini. A questo punto, siamo condotti nell'immediata vicinanza, non solo geografica, dei paesi del «socialismo reale». E se è giusto rimproverare a Marx la sottovalutazione e alla *vulgata* marxista la disinvoltata cancellazione del problema della libertà formale, è tuttavia privo di senso ignorare il drammatico conflitto delle libertà (reso più acuto e inestricabile dall'intervento militare e dal blocco economico imposti dalla controrivoluzione), che ha pesato nel concreto processo di sviluppo dei paesi est-europei e che ancora si fa sentire più

¹⁰⁵ L. T. Hobhouse, *Democracy and Reaction*, Fisher Unwin, London 1909², pp. 219-20.

o meno drammaticamente a danno di paesi come Cuba o la Repubblica Popolare Cinese. A sua volta, il crollo del «socialismo reale» nell'Est europeo, se anche ha significato la fine di odiosi regimi dispotici, non coincide col trionfo della libertà *tout-court*. Per un altro verso, ha fatto gravi passi indietro la «libertà dal bisogno», mentre si è estesa la «schiavitù del bisogno». Per quanto riguarda la stessa libertà negativa, ci si può chiedere se essa si è rafforzata univocamente e sotto ogni aspetto: c'è da dubitarne, a giudicare almeno dal caso di quelle lavoratrici della ex-RDT che si son fatte sterilizzare per poter lavorare nella fabbrica capitalistica, dove evidentemente qualcosa continua a sussistere del dispotismo padronale già denunciato dal *Manifesto del partito comunista*. E c'è infine da chiedersi cosa i mutamenti verificatisi ad Est hanno significato a livello internazionale, per quanto concerne l'uguaglianza e la democrazia nei rapporti tra gli Stati, i termini di scambio tra Nord e Sud, la libertà negativa e positiva dei popoli del Terzo Mondo.

È vero, la visione qui delineata rende più problematico e incerto il confine tra libertà e oppressione, ed è presumibile allora che tale visione faccia gridare allo scandalo i liberali (ignari della lezione di Smith), e venga guardata con sospetto anche a sinistra da parte di coloro che, per paura di essere accusati di «giustificazionismo», finiscono col subire il bilancio storico e le categorie dei loro avversari. Ma si rifletta su un fatto: il colpo di Stato che in Algeria ha cancellato il risultato elettorale e ha imposto la dittatura militare è stato tollerato o salutato in Occidente

anche con l'argomento che in tal modo sarebbe stata impedita l'instaurazione di un regime islamico il quale avrebbe comportato la fine di ogni libertà di coscienza e la perdita per le donne della stessa libertà negativa. Finisce così col riemergere il tema delle diverse libertà in conflitto, ma senza consapevolezza critica e in funzione strumentale (è appena il caso di notare che l'argomento addotto per l'Algeria l'Occidente liberale non l'ha certo fatto valere per l'Afghanistan pro-sovietico).

Il conflitto delle libertà (inteso come conflitto non tra diverse visioni ideologiche bensì, in primo luogo, tra diversi soggetti sociali) è un criterio ineliminabile per una lettura non banalmente ideologica della storia. E, in tale quadro, è possibile reinterpretare in modo radicale la distinzione, cara alla tradizione marxista, tra libertà formale e sostanziale. La semi-dittatura giacobina di Lincoln rappresentava in qualche modo la libertà sostanziale, non perché intendesse svalutare o liquidare la libertà formale, ma, al contrario, perché intendeva realizzarla per tutti. Nella misura in cui la *vulgata* marxista considera irrilevante uno dei possibili termini del conflitto (la libertà formale), finisce col negare essa stessa il conflitto, con un atteggiamento speculare rispetto a quello assunto dalla tradizione liberale. La presa di coscienza del possibile conflitto è la presa di coscienza del carattere essenziale e irrinunciabile delle diverse libertà o dei diversi aspetti della libertà; è il tener fermo a tale essenzialità e irrinunciabilità attraverso le fasi alterne di un processo storico complesso che può comportare anche scelte dolorose e drammatiche.

La lettura ideologica e manichea del Novecento oggi dominante non può cancellare i fatti macroscopici che confermano la validità della lezione di Marx. Basti pensare alla tragica realtà della massa sterminata dei morti per inedia e all'estendersi delle sacche di miseria nell'ambito degli stessi paesi capitalistici sviluppati. Soprattutto, a confermare la validità delle critiche rivolte alla tradizione liberale provvede il riproporsi o l'acutizzarsi della «barbara discriminazione tra le creature umane», come dimostrano da un lato i tentativi di ricolonizzazione del Terzo Mondo, talvolta più o meno esplicitamente teorizzati, e dall'altro l'esplodere del razzismo nelle stesse metropoli capitaliste (i due fenomeni sono strettamente connessi: gli skinheads in fondo radicalizzano il discorso caro al teorico della società aperta il quale parla delle ex-colonie come «asilo infantile», o peggio come accozzaglia di barbari al di fuori del «mondo civile»).

Su tale punto, la linea di pensiero che da Marx conduce a Lenin si rivela nettamente superiore rispetto al pensiero liberale anche dei nostri giorni. Non vale la pena di insistere qui su un autore come Popper, anche se è assai caro al vice-direttore de «l'Unità», Giancarlo Bosetti, che gli ha dedicato un libro-intervista acriticamente elogiativo¹⁰⁶. Ma l'adesione da Bobbio data alla guerra del Golfo, e il silenzio osservato in occasione dell'aggressione contro il Nicaragua, dell'invasione di Panama o dell'orgogliosa proclamazione da parte di Bush del diritto degli

¹⁰⁶ K. Popper, *La lezione di questo secolo*, cit.

Stati Uniti a «liberare» Cuba, tutto ciò dimostra quanto sia difficile, anche per gli autori più avanzati della tradizione liberale, superare quella «barbara discriminazione tra le creature umane» che Togliatti ad essa rimproverava¹⁰⁷.

¹⁰⁷ [Il saggio qui riproposto, pubblicato nel 1992, fa chiaramente riferimento alla prima guerra del Golfo del 1991 e all'allora presidente degli Stati Uniti George Bush senior. Sulla posizione di Norberto Bobbio cfr. *infra*, cap. III, 4].

PARTE SECONDA

«BARBARA» DISCRIMINAZIONE
TRA LE CREATURE UMANE»
E PRIMA GUERRA DEL GOLFO

III

DALL'INTERVENTISMO COLONIALE ALL'«INTERVENTISMO DEMOCRATICO»

1. UN SILENZIO RIVELATORE

Più ancora che al momento del suo scoppio, la prima guerra del Golfo è stata rivelatrice soprattutto in seguito. Anche «autorevoli» organi di stampa, a suo tempo schierati in prima fila nel propagandare la crociata irakena, hanno successivamente ammesso che la sua reale posta in gioco era costituita dal petrolio e che essa è stata condotta con una brutalità che non si è fermata neppure dinanzi al massacro a freddo e su larga scala di soldati ormai inermi e in fuga. C'è di più: le successive scalate e i successivi bombardamenti inscenati e ordinati da Bush senior, prima nell'estate del 1992 e poi all'inizio del 1993, sono stati, sempre da parte di questi organi di stampa, messi sul conto del desiderio dell'ex-presidente USA di risalire la china elettorale o, fallito tale obbiettivo, di congedarsi in modo spettacolare dalla Casa

Bianca, dopo aver impartito una nuova sonora lezione all'Irak e a Saddam Hussein.

Caduto il pretesto della «liberazione» del Kuwait, si era in larga parte sgretolata la copertura giuridica dell'ONU, le cui risoluzioni a carico di Israele venivano e vengono eluse o vanificate da quella stessa superpotenza che ancora oggi si atteggia a garante della legge internazionale e a polizia del nuovo ordine mondiale. E, tuttavia, come se non fosse bastato l'embargo ai danni della popolazione civile, gli USA si arrogavano il diritto di riprendere in ogni momento il tiro al bersaglio contro l'Irak. I blitz aerei potevano persino diventare un intrattenimento domenicale per gli spettatori americani e di tutto il mondo, i quali potevano tranquillamente scegliere tra il football (o il calcio) e il bombardamento di Baghdad minuto per minuto: neppure Hitler era riuscito a trasformare la morte in uno spettacolo di massa e in un serial televisivo!

Ci si sarebbe allora potuto attendere un moto di ripulsione e di indignazione se non negli uomini di Stato attenti alle ragioni della *Realpolitik* e al prezzo del petrolio, almeno in quegli intellettuali e filosofi che a suo tempo avevano appoggiato la spedizione punitiva anti-irakena in nome della Morale e del Diritto Internazionale. Al contrario, Popper ha continuato a rilasciare dichiarazioni di un bellicismo delirante che sembrava volersi augurare non una ma cento guerre del Golfo: il teorico della società aperta era divenuto ormai l'addetto culturale dello stato maggiore «occidentale»! Hanno taciuto invece altri prestigiosi intellettuali. Senonché, il loro silenzio è

stato più rivelatore di qualsiasi discorso, soprattutto se confrontato alle precedenti prese di posizione che qui voglio ricordare riportando alcuni degli interventi da me a suo tempo dedicati alla prima guerra del Golfo e alle reazioni sviluppatesi sul piano interno e internazionale.

2. OCCIDENTE LIBERALE, CROCIATA E PETROLIO

a) *«Strani questi cavalieri dell'Ideale scesi in campo contro Saddam»*

L'aspetto più singolare della grave crisi internazionale di questi giorni è il saldarsi dei febbrili preparativi di guerra con lo svolgersi di un solenne rito purificatorio. L'Occidente intero celebra la sua unità e la sua buona coscienza: si appresta sì a seppellire sotto una bufera di fuoco l'Irak, ma per motivi disinteressati e anzi altamente ideali. I Cavalieri dell'Ideale che coraggiosamente si imbarcano su navi e aerei da guerra vengono seguiti con trepida attenzione: «Vale la pena di affrontare questa sfida, e i sacrifici e i rischi che comporta?». Ma certo: si tratta in primo luogo di salvare «il grande progetto che stava appena nascendo, di un nuovo ordine internazionale, basato sul diritto e sulla rinuncia alla forza» (Arrigo Levi sul «Corriere della sera» dell'8 agosto). Peccato che questo rito purificatorio presenti qualche stonatura, dato che si svolge in una regione in cui «Israele si è annessa di fatto la Cisgiordania, la striscia di Gaza, un pezzo di Siria e un pezzo di Libano»: a notarlo è

un giornalista (Bertrando Valli su «la Repubblica» del 5-6 agosto) che non per questo intende rinunciare a dare il suo bravo contributo allo svolgimento del rito purificatorio in questione.

Il quale ultimo si svolge sotto la direzione di un paese da poco reduce dall'invasione di Panama e dalla lunga e sanguinosa guerra non dichiarata a danno del Nicaragua sandinista, di un paese che si appresta a dare una salutare lezione di diritto internazionale al regime di Saddam Hussein facendo tesoro delle esperienze già accumulate nelle guerre «a bassa intensità» come quelle «in Liberia, Panama, Grenada» (Luigi Caligaris sul «Corriere della sera» dell'8 agosto) e per di più ricorrendo ai terribili «B 52, i bombardieri rimasti inattivi dai tempi delle guerre indocinesi» (Bernardo Valli su «la Repubblica» del 7 agosto). Ma, a quanto pare, si tratta di particolari trascurabili, e nessuno sembra voler mettere seriamente in discussione il diritto di Bush a indossare le vesti di «un Dio armato, un Dio vendicatore» (Ennio Caretto su «la Repubblica» del 9 agosto).

Eppure, nonostante la spessa cortina di incenso che emana da questo rito purificatorio, la reale posta in gioco finisce con l'emergere dalle corrispondenze e dagli editoriali degli stessi giornalisti e organi di stampa turiferari: si tratta di una *oil war*, di una guerra per il petrolio, di uno scontro Nord-Sud: «Bush non intende fermarsi sin quando Saddam Hussein non sarà stato eliminato, e il controllo del petrolio sarà di nuovo nelle mani del fronte filo-occidentale» (Ennio Caretto su «la Repubblica» del 9 agosto). Non solo, ma si tratta anche di impedire un rialzo del

prezzo di questa fondamentale materia prima e bloccare qualsiasi modifica dei termini di scambio a favore del Sud. Come stupirsi allora se le masse diseredate, i palestinesi, l'Olp guardano con interesse e simpatia all'Irak, pur senza identificarsi col regime attualmente al potere?

È un fatto che dovrebbe fornire materia di riflessione anche per la sinistra in Occidente. Per duro che possa essere il giudizio su Saddam Hussein e la sua politica internazionale, non si può sorvolare sul contesto oggettivo in cui si colloca l'attuale crisi. In un libro recente René Dumont, nel denunciare la costante «degradazione dei termini di scambio» a danno del Sud, ha ricordato la valutazione fatta a tale proposito dalla FAO: «Il ribasso più lungo e più forte dei prodotti di base, da 30 anni a questa parte, è cominciato nel novembre 1980. Nel 1982, questi prezzi erano, in valore reale, al più basso livello dal 1945». È vero, in Inghilterra il partito laburista si è messo a gareggiare in bellicosità col governo conservatore fino al punto di scavalcare la signora Thatcher. Avrebbe fatto meglio a tacere, se non altro per evitare che riaffiori il ricordo dell'atteggiamento assunto dal primo governo laburista della storia dell'Inghilterra che, nel 1924, dopo essersi proclamato «orgoglioso e geloso custode dell'impero», si vantò anche del suo presunto spirito umanitario, per aver fatto ricorso, nella repressione della rivolta delle tribù irachene, non alle truppe terrestri, bensì ai bombardamenti aerei, che però venivano preannunciati, non si sa bene se per mettere in guardia una popolazione in larga parte analfabeta o per meglio terrorizzarla

(R. Miliband, *Il laburismo*, Roma, Editori Riuniti, 1968, pp. 126-7).

Farebbero bene allora ad abbandonare le loro ingenue trasfigurazioni coloro che vedono nell'adesione all'Internazionale socialista una sorta di ritorno del peccatore e dell'eretico nel seno di Santa Madre Chiesa, al di fuori della quale *nulla salus*. Una riflessione autocritica sulla loro storia è necessaria per tutte le forze della sinistra. E ciò vale anche per la socialdemocrazia, se intende liberarsi dalla componente meno nobile della sua tradizione, dall'appoggio «patriottico» al massacro imperialista della prima guerra mondiale al pesante coinvolgimento nell'avventura coloniale di Suez fino allo sconcertante atteggiamento assunto in questi giorni dal partito laburista inglese. Il meno che si possa dire è che, nell'attuale crisi internazionale, una sinistra degna di questo nome non deve lasciarsi contagiare dall'ondata di sciovinismo «occidentale» che sta montando in questi giorni.

Di questo infatti si tratta. Quando leggiamo Alberoni («Corriere della sera» del 6 agosto) descrivere la poderosa spedizione militare che si va preparando come una missione mediante la quale l'Occidente va ad insegnare la cultura della pace agli arabi e ad un Terzo Mondo ritardato e ostinato, non possiamo non ricordare che è in nome di analoghe missioni civilizzatrici che sono state condotte le più infami guerre coloniali.

(«l'Unità» dell'11 agosto 1990)

b) *«Quelle strane parole d'ordine della sinistra che si schiera con "l'interventismo democratico"»*

Non di guerra propriamente si tratta, ma di semplice operazione di polizia internazionale: questa la tesi avanzata da Bush e, in Italia, da Andreotti, i quali assicurano che sono impegnati solo a far rispettare le decisioni dell'ONU, per cominciare finalmente a tradurre nella pratica delle relazioni internazionali il grande obiettivo del governo mondiale.

Non è la prima volta che conflitti disastrosi vengono scatenati con parole d'ordine così allettanti. Poco dopo lo scoppio della prima guerra mondiale, Gaetano Salvemini si schiera a favore dell'intervento dell'Italia con un argomento su cui vale la pena di riflettere: «Una grande lega di nazioni, a cui partecipino l'Inghilterra, la Francia, la Russia, l'Italia, e tutte o quasi tutte le nazioni minori, sarà un grande esperimento pratico della federazione dei popoli: al principio delle alleanze offensive o difensive, si sostituirà irresistibilmente la pratica giornaliera della società giuridica fra le nazioni». Il governo mondiale e la pace da esso assicurata sembravano a portata di mano: «bisogna che *questa guerra* uccida la *guerra*». L'articolo di Salvemini non a caso porta come titolo: «La guerra per la pace».

Oggi sappiamo, invece, che, ben lungi dal significare una tappa di avvicinamento all'obiettivo della regolamentazione giuridica delle relazioni internazionali, il primo conflitto mondiale ha gettato le premesse per il loro ulteriore imbarbarimento. Eppure, abbiamo visto in questi giorni anche ambienti ed espo-

nenti della sinistra ridar credito in qualche modo a quell'«interventismo democratico» che, a suo tempo, contribuì a gettare l'Italia nella fornace e nella catastrofe della prima guerra mondiale. Persino Norberto Bobbio sembra voler oggi ripetere gli argomenti che, circa ottant'anni fa, nutrono la tragica illusione di Salvemini. In un'intervista al «Corriere della Sera» del 17 gennaio, il filosofo torinese ha giustificato la decisione americana di dar fuoco alle polveri con l'argomento che si tratta di metter fine ad «una violazione del diritto internazionale», mettendo in pratica una decisione dell'ONU «che fino a prova contraria è stata istituita proprio per evitare le guerre». Come si vede, è la riedizione precisa dello slogan del 1914: «bisogna che *questa guerra* uccida la *guerra*»; «la guerra per la pace» è giusta e necessaria, e forse santa.

È noto a tutti che Israele viola sistematicamente le risoluzioni dell'ONU. Ma gli interventisti «democratici» dei giorni nostri si mettono facilmente l'anima in pace col dichiarare che sono favorevoli anche loro al ristabilimento della legalità internazionale, oltre che nel Kuwait, anche in Palestina o altrove. Solo che sorvolano su un particolare tutt'altro che trascurabile: in un caso, il ristabilimento della legalità internazionale è coniugato all'indicativo o all'imperativo, col sostegno morale di fatto fornito a selvaggi bombardamenti aerei, negli altri casi è coniugato ad un condizionale assai vago e collocato in un futuro alquanto remoto e assai problematico. E una tale disparità di atteggiamento, se sul piano giuridico è la negazione dell'oggettività delle norme del diritto

internazionale, sul piano morale non è certo immune da una qualche ipocrisia.

È un dato di fatto che le speranze di pace sono naufragate definitivamente in seguito al rifiuto americano di qualsiasi concessione sulla questione palestinese. All'amministrazione USA sono risultati sgraditi e inaccettabili persino i tentativi di composizione diplomatica del conflitto dell'ultima ora: si trattava solo di promettere di prendere in futuro in considerazione, anche per i palestinesi, quei diritti nazionali che l'Irak era imperiosamente chiamato a rispettare in Kuwait già nell'immediato. Il rifiuto di stabilire un legame, sia pur così asimmetrico, tra le diverse risoluzioni dell'ONU relative al Medio Oriente ha un significato inequivocabile: la legge, il diritto internazionale non è uguale per tutti.

Del resto, il significato reale della guerra in corso è stato svelato dal recente appello di un gruppo di personalità e intellettuali apertamente e orgogliosamente interventisti (Randolfo Pacciardi, Salvatore Valitutti, Domenico Fisichella ecc.) che chiama gli italiani a schierarsi «a fianco dell'Europa e dell'Occidente». Altro che «governo mondiale»! È una delle tante crociate che punteggiano le pagine più nere della storia dell'Occidente, una delle tante operazioni di polizia internazionale contro i «barbari» delle colonie rese più feroci dalla buona coscienza delle grandi potenze di rappresentare la civiltà ovvero il diritto internazionale. Come operazione di polizia fu anche propagandata la spedizione collettiva dell'Occidente (con la partecipazione anche dell'Italia) che nel 1900 soffocò nel sangue, e tra stragi senza nome,

la rivolta dei Boxers scoppiata in Cina contro il dominio coloniale europeo.

È nell'ambito di questa poco nobile tradizione che si colloca anche la crociata odierna. Pochi giorni prima dello scadere dell'ultimatum, su un articolo, a firma a. t., pubblicato su «La Repubblica» del 10 gennaio, si poteva leggere: «Sarà peggio, molto peggio che su Tokyo o su Hiroshima, lo promettono i generali del Pentagono [...]; molti iracheni sopravvissuti invidieranno i loro morti»; «“asfaltato” secondo il gergo militare dai bombardamenti», l'Irak si ridurrà ad un «paesaggio lunare». I bombardamenti di questi giorni sono dunque solo un assaggio, ma già è possibile avvertire qua e là gridolini d'ammirazione per la straordinaria potenza di fuoco dell'aviazione americana, gloriosa protagonista del «più violento bombardamento della storia».

Alla crociata in corso partecipano in prima fila, oltre ai seguaci di Bettino Craxi, anche i socialisti francesi e buona parte dei laburisti inglesi. Sofferiamoci in particolare su questi due ultimi partiti: sono gli eredi dei protagonisti dell'avventura coloniale di Suez nel 1956. Per quanto riguarda Mitterand, non si possono dimenticare le dichiarazioni da lui fatte, nel 1954, subito dopo l'inizio della sollevazione del popolo algerino nella lotta per l'indipendenza: «L'Algeria è la Francia; dalle Fiandre al Congo, una sola legge, una sola nazione, un solo Parlamento. Questa la Costituzione, questa la nostra volontà. Un solo negoziato: la guerra» (cfr. J. Cahen e M. Pouteau, *Una resistenza incompiuta. La guerra d'Algeria e gli anticolonialisti francesi 1954-1962*, Milano, Il

Saggiatore, 1964, vol. I, p. 47). E per quanto riguarda i laburisti inglesi, bisogna tener presente che fu proprio il primo governo da loro diretto a dirigere nel 1924 la repressione della rivolta della popolazione irachena. E come oggi gli americani cercano di ingannare l'opinione pubblica col discorso dei bombardamenti «chirurgici», così i laburisti inglesi di allora sbandieravano il loro presunto spirito umanitario per il fatto di ricorrere non alle truppe terrestri bensì ai bombardamenti aerei che però venivano preannunciati, non si sa bene se per mettere in guardia una popolazione in larga parte analfabeta o per meglio terrorizzarla. Alle spalle di tutto ciò c'è naturalmente l'adesione fornita in generale dai partiti della Seconda Internazionale alla guerra imperialista del 1914-8.

È un fatto su cui vale la pena di riflettere: le parole d'ordine dell'interventismo, «patriottico» o «democratico» che sia, continuano a mietere vittime ancora oggi e a rendere impossibile l'avvento di un ordine internazionale veramente democratico fondato sul riconoscimento dell'uguaglianza e della pari dignità tra nazioni grandi e piccole, collocate ad Occidente o in qualche angolo sperduto del sud del pianeta.

(«l'Unità» del 19 gennaio 1991)

c) *«Il trionfo dell'interventismo, da J. S. Mill a George Bush»*

Gheddafi e Saddam Hussein «candidati» rispettivamente al 29% e al 71% del «prossimo bombarda-

mento» americano: è il tema di una recente, graffiante vignetta di Bucchi dedicata alle «elezioni USA». Ma Bush ha già dichiarato che si tratta di operazioni di polizia sancite dall'ONU e condotte in nome del Nuovo Ordine Internazionale. Ormai è questa l'ideologia chiamata a legittimare le guerre e le spedizioni punitive delle grandi potenze. Conviene allora dare uno sguardo alla storia che è alle spalle di questa parola d'ordine, prendendo le mosse da J. S. Mill il quale, alla metà del secolo scorso, celebra l'impero inglese come «un passo verso la pace universale e verso la cooperazione e la comprensione generale fra i popoli». Nonostante le sue buone intenzioni, l'ideologia del liberale inglese si rivela subito uno strumento di guerra: dato che «un dispotismo vigoroso» è l'unico metodo capace di innalzare ad un livello superiore i popoli arretrati, ovvero i «barbari», risultano essere nell'interesse della civiltà e della pace le conquiste coloniali, le quali dunque devono essere estese fino ad abbracciare l'intero globo; il «dispotismo diretto dei popoli progrediti» su quelli arretrati è già «la condizione ordinaria», ma essa deve diventare «generale». Oltre che della civiltà e della pace, l'Occidente è il garante anche della libertà, e in nome della «libertà [...] dell'acquirente» prima ancora che «del produttore o del venditore», Mill giustifica anche la guerra dell'oppio. Siamo dinanzi ad una delle prime formulazioni dell'odierna ideologia dell'«interventismo democratico» e del Nuovo Ordine Internazionale: la guerra si giustifica solo nella misura in cui promuove la causa della «libertà» e della «pace universale» e, nella misura in cui pro-

muove tale nobile causa, essa è in realtà una lodevole operazione di polizia internazionale.

Naturalmente, tra le grandi potenze c'è sì unità ma anche concorrenza nello svolgimento delle funzioni di polizia. Ed ecco Mill sottolineare che quella gigantesca «federazione», sia pure «ineguale», che è l'impero inglese, «ha il vantaggio davvero prezioso, all'epoca attuale, di rafforzare moralmente e concretamente nel campo internazionale il paese che meglio garantisce la libertà e che si è elevato, quali che possano essere stati i suoi errori nel passato, a un grado di coscienza e di moralità internazionale che a nessun altro grande popolo è possibile concepire e raggiungere». Le popolazioni arretrate hanno interesse a entrar a far parte dell'impero inglese anche per evitare «di essere assorbite da uno Stato straniero e di costituire una nuova sorgente di forza aggressiva nelle mani di qualche potenza rivale». Diradatesi le nebbie dell'ideologia della «pace universale» della «cooperazione e comprensione generale fra i popoli», comincia ad emergere la realtà non solo delle guerre coloniali ma anche della rivalità tra le grandi potenze imperialistiche che di lì a qualche decennio avrebbe portato all'ecatombe del primo conflitto mondiale.

In tale occasione, oltre agli eserciti, si scontrano anche due contrapposte ideologie della guerra: se la Germania giustifica o celebra la guerra come una sorta di esercizio spirituale che, grazie alla vicinanza della morte, permette di attingere la dimensione autentica dell'esistenza, al di là della dispersione e massificazione propria della banalità quotidiana;

l'Intesa (che pure nel suo seno conta sulla presenza della Russia zarista) giustifica l'immane sacrificio in nome dell'«interventismo democratico» e pacificatore. Dopo aver visto la luce nel rapporto tra Occidente civilizzato e cristiano da una parte e popoli coloniali e barbari dall'altra, l'ideologia del Nuovo Ordine Internazionale viene applicata anche al rapporto e agli scontri tra le grandi potenze. In questo quadro, Boutroux denuncia nei tedeschi i «discendenti degli unni e dei vandali» che non si sono pienamente «convertiti alla dottrina cristiana del Dio d'amore e di bontà». E dunque, anche nei loro confronti la guerra, o meglio la «crociata» – l'espressione è del filosofo francese – svolge un'utile o necessaria funzione pedagogica. La vittoria dell'Intesa è anche la vittoria di questa nuova ideologia della guerra: viene fondata la Società delle Nazioni col compito di stabilire rapporti di uguaglianza e di reciproco rispetto tra i vari Stati, bandendo una volta per sempre la guerra. Ma nello Statuto dell'organismo chiamato a fondare il Nuovo Ordine Internazionale c'è un rivelatore articolo 22 che attribuisce alle potenze vincitrici il «mandato» ovvero il «sacro compito» di guidare i popoli che non sono ancora all'altezza dell'«odierna civiltà». Resta inteso che, se questi educandi dovessero rivelarsi riluttanti o riottosi, le grandi potenze chiamate ad esercitare la patria potestà hanno il diritto e il dovere di ricorrere a metodi di correzione anche abbastanza energici, come quelli messi in atto nel 1924, dall'Inghilterra, paese guida della Società delle Nazioni, per reprimere la rivolta del popolo iracheno.

Della vittoriosa ideologia della guerra è poi costretta in qualche modo a tener conto la stessa Germania nazista che giustifica la sua espansione nella Mitteleuropa in nome del Nuovo Ordine Europeo (nell'ambito del quale, secondo Schmitt, i popoli incapaci di darsi uno Stato devono essere affidati alle cure o al mandato del Reich tedesco), ovvero in nome di una versione europea della dottrina Monroe, quella dottrina che alcuni anni prima la Società delle Nazioni aveva dichiarato non essere in contraddizione col suo statuto e le sue finalità. Ed è appena il caso di aggiungere che la guerra contro l'URSS viene poi presentata da Hitler come una sorta di mandato implicitamente affidato dall'Occidente alla Germania per sventare il pericolo rappresentato dalla barbarie asiatica.

Naturalmente, ad ergersi con successo a campioni del Nuovo Ordine Internazionale erano destinati quei paesi con una consolidata tradizione di guerre condotte in nome della libertà, quei paesi come l'Inghilterra e gli Stati Uniti che, secondo Mill, davano già nell'Ottocento «motivi di consolante speranza per il progresso generale dell'umanità». Dopo aver vinto anche la guerra fredda contro l'Impero del Male e aver ridotto l'ONU al ruolo che fu già della Società delle Nazioni, sono oggi soprattutto gli USA a poter rivendicare quella missione o mandato di garante della «pace universale» che il liberale inglese attribuiva all'impero guidato dal suo paese. Neppure oggi mancano le rivalità tra i pretendenti al ruolo di interprete privilegiato del Nuovo Ordine Internazionale: l'agenzia «Kyodo» ha diffuso la notizia se-

condo cui il Pentagono si appresterebbe a puntare una parte dei suoi missili nucleari contro la Germania e il Giappone (cfr. «la Repubblica» del 26/27 gennaio). Niente di nuovo sotto il sole? In realtà, oggi anche la Germania si è convinta alle ragioni dell'interventismo «democratico» e «pacifista», come dimostra la recente campagna pubblicitaria della Bundeswehr: «Ci sono molte cose da difendere: libertà e diritti civili, auto-determinazione e indipendenza da pressioni esterne. E la pace...».

Forse l'aspetto più inquietante della situazione odierna è proprio nel trionfo dell'«interventismo democratico» che ai giorni nostri influenza largamente anche personalità in qualche modo di «sinistra», le quali rischiano così di diventare gli esponenti e persino i campioni della nuova ideologia della guerra, dall'aspetto così attraentemente democratico e pacifista. È vero però che non era di destra neppure John Stuart Mill, esponente (e anzi fondatore) del liberal-socialismo e, al tempo stesso, dell'interventismo «democratico» e «pacifista».

(«il manifesto» del 7 marzo 1992)

d. *«Crisi libica, ovvero filosofie della nuova guerra occidentale»*

L'embargo contro la Libia ha coinciso con due rivelatrici interviste di Popper a «Der Spiegel» (23 marzo) e a «La Stampa» (9 aprile). Il filosofo-patriarca del liberalismo è di una chiarezza esemplare: «Non dobbiamo aver paura di condurre guerre per la pace. Nelle attuali circostanze è inevitabile. È triste,

ma dobbiamo farlo se vogliamo salvare il mondo. La risolutezza è qui di importanza decisiva». La «salvezza» dell'umanità è un obiettivo che giustifica pienamente il ricorso alla violenza e alla guerra: l'atteggiamento tradizionalmente attribuito alla filosofia della storia marxista e comunista, condannata così in quanto intrinsecamente intollerante e totalitaria, tale atteggiamento da «falso profeta» viene ora assunto in modo esplicito da Popper. Il quale così prosegue: i «nemici mortali» da liquidare o mettere in condizione di non nuocere non sono pochi; non si tratta solo di Saddam e degli «Stati terroristi», c'è anche «la Cina comunista, per noi impenetrabile». E dunque, la Crociata per la pace e la democrazia si preannuncia come una serie ininterrotta di guerre che, dato il loro carattere ideologico, tendono a configurarsi come totali.

Ma chi è il «noi» cui fa riferimento Popper? Anche in questo caso, tutto gli si può rimproverare tranne la mancanza di chiarezza. La Crociata va bandita non in nome dell'ONU – mai citata e neppure presa in considerazione – bensì in nome degli «Stati civili», ovvero degli «Stati del mondo civile». E chi sono questi ultimi? Ma è chiaro, si tratta dell'«Occidente», i cui confini geografici e politici non vengono mai precisati ma che comunque decide in modo sovrano chi è «civile» e chi no: nonostante le loro contraddizioni con gli USA, «i giapponesi sono in realtà civili». Meno generoso è Popper nei confronti della Russia di Eltsin: perché possa ricevere aiuti, deve decidersi a «collaborare con noi, con gli Stati civili»; se invece dovesse mostrarsi riluttante, piutto-

sto che gli aiuti, rischierebbe di attirarsi il rude trattamento previsto per gli Stati esclusi dalla comunione con la Civiltà.

L'Occidente è dunque chiamato a realizzare, attraverso una serie di guerre, la «pax civilitatis». Ma non è questa l'ideologia che ha tradizionalmente accompagnato l'espansionismo coloniale e imperiale? Ancora una volta non si tira indietro Popper, il quale, nel rileggere la storia è altrettanto impavido che nell'esigere il ricorso alle armi. Ai suoi occhi il colonialismo ha chiaramente rappresentato un progresso: e le devastazioni e le stragi che hanno accompagnato le conquiste coloniali? E lo «sterminio delle razze "inferiori"» denunciato agli inizi di questo secolo da un liberale (sia pure di sinistra) come Hobson? Tutto ciò è irrilevante e inesistente per l'odierno filosofo liberale il quale non esita a rincarare la dose: «abbiamo liberato questi Stati [le ex-colonie] troppo in fretta e troppo semplicisticamente»; è come «abbandonare a se stesso un asilo infantile». Com'è noto, i popoli oggetto delle conquiste coloniali venivano considerati bambini dai loro aggressori; e propriamente incapaci di intendere e volere, nell'epoca d'oro del liberalismo, venivano considerati i proletari da parte dei proprietari che li escludevano dai diritti politici. Anche nell'affrontare quest'ultimo tema (la democrazia all'interno degli «Stati civili»), Popper rivela il suo radicalismo: a governare devono essere solo coloro che hanno «la capacità di discernimento e di autodisciplina etica». Si direbbe che lo stesso suffragio universale venga guardato con diffidenza (dichiarata è tale diffidenza in un autore lega-

to a Popper da tanti fili, e cioè Hayek). Un'ulteriore condizione per poter far parte della classe dei governanti è secondo Popper l'«abitudine a imparare dai propri errori». Ma chi decide sulla presenza o no di tale requisito? In ogni caso, sembrano essere esclusi coloro che fanno professione di marxismo, per definizione «impermeabile alle critiche, alle confutazioni». Anche all'interno del «mondo civile», non tutti sono ammessi alla comunione con la Civiltà.

Dalle due interviste emerge un programma di ricolonizzazione del Terzo Mondo e di restringimento della democrazia anche in Occidente. È un programma non privo di connessioni con l'odierna tendenza a liquidare in blocco la vicenda storica aperta-si con la rivoluzione d'Ottobre. È stato quest'avvenimento che oggi si vorrebbe demonizzare a inaugurare il processo di decolonizzazione e a imprimere un'accelerazione alla democratizzazione in Occidente (basti pensare alla persistenza, in ogni caso prima del 1917, delle discriminazioni su base censitaria, o razziale, dei diritti politici in paesi come la Gran Bretagna o gli USA). Si spiega così la parabola di una personalità come Popper, assunto ormai a filosofo ufficiale dell'Occidente, e che ai giorni nostri, senza più inibizioni, bandisce la Crociata e la guerra santa in nome della pace, della civiltà e soprattutto dell'Occidente.

(«il manifesto» del 16 aprile 1992)

3. GLI ESCLUSI DAI BUONI SENTIMENTI E DALLE REGOLE DEL GIOCO DELL'OCCIDENTE

a. «*Gli ostaggi dei "barbari"*»

Nonostante la promessa di liberazione per donne e bambini, la sorte degli occidentali (soprattutto americani e inglesi) sorpresi in Irak e Kuwait dal precipitare della crisi, continua giustamente a preoccupare e a commuovere l'opinione pubblica internazionale. Ma prima di gridare alla barbarie e lanciare unilaterali anatemi, conviene riflettere su un capitolo di storia dimenticato e forse rimosso. Lasciamo pure da parte il Terzo Reich e interroghiamoci sulla sorte dei tedeschi e dei giapponesi sorpresi dallo scoppio della Seconda guerra mondiale in paesi ormai irriducibilmente nemici. Gli Stati Uniti procedono a misure di un radicalismo impressionante: non solo i giapponesi veri e propri, ma anche i cittadini *americani* di origine giapponese vengono rinchiusi in «campi di internamento». E si tratta per di più di una misura che non comporta eccezioni per donne e bambini. L'Inghilterra, invece, si limita a deportare in Canada buona parte degli emigrati tedeschi che pure per lo più avevano lasciato la Germania a causa della loro opposizione al nazismo. Desumiamo queste due notizie la prima dal libro di Ernst Nolte dedicato alla «guerra civile europea» e la seconda dal libro da Raul Hilberg dedicato alla distruzione degli ebrei in Europa.

Ai contributi di questi due storici tra loro così diversi conviene ora aggiungerne un terzo, riguardan-

te questa volta la Francia. Citiamo da un articolo recentemente apparso su una rivista tedesca autorevole e di tendenza *liberal*: «il 3 settembre 1939 la Francia dichiarò la guerra al Reich tedesco. Gli emigrati furono prelevati in modo più o meno indiscriminato, incarcerati per giorni e poi deportati in uno dei circa cento lager frettolosamente costruiti. Il 7 settembre, in tutto il paese comparvero manifesti che imponevano agli “stranieri nemici tra i diciassette e i cinquanta anni” di presentarsi in una determinata località del dipartimento con una coperta di lana, biancheria e vitto per due giorni. Due settimane più tardi, il limite di età fu alzato a cinquantacinque anni». La misura riguardava inizialmente solo i maschi: verrà poi la volta delle donne e perfino dei bambini.

La cosa più tragica di questa vicenda è che ad essere colpiti erano antifascisti ed ebrei che, nella loro fuga dalla barbarie nazista, avevano cercato scampo nel paese della rivoluzione francese e dei diritti dell'uomo (di qui il titolo dell'articolo citato di K. P. Schmid, *Prigionieri nella seconda patria*, in «Die Zeit» del 25 maggio 1990). Fra gli internati più illustri ricordiamo Walter Benjamin, Lion Feuchtwanger, Franz Hessel, G. Mann, il pittore Max Ernst, il premio Nobel per la medicina Otto Meyerof, insomma il «Gotha» dell'intellettualità tedesca in fuga da Hitler. Sarebbe interessante esaminare in questo contesto la storia degli emigrati italiani antifascisti e comunisti in Francia, ma non è possibile. E non è neppure il caso di soffermarsi sulle terribili condizioni di vita e sull'elevato tasso di mortalità di questi

lager. Atteniamoci alla conclusione che saggiamente tira l'articolista tedesco: Auschwitz e i campi di sterminio della Germania nazista sono un'altra cosa!

Ma prima di passare ad altro, conviene brevemente accennare ai terribili pogrom che si scatenano in Polonia ai danni della minoranza tedesca agli inizi della invasione hitleriana e che comportano il massacro di alcune migliaia di cittadini polacchi di origine tedesca nella «domenica di sangue» di Bromberg. La conclusione è chiara: nel corso della Seconda guerra mondiale, anche nei paesi democratici come nei paesi alleati alle democrazie occidentali, la sorte della popolazione civile proveniente dai paesi nemici o anche solo a questi legata da vincoli etnici o culturali è stata terribile.

Per fortuna, in Irak non siamo ancora a questo punto. È vero, sul piano formale non c'è stata alcuna dichiarazione di guerra, e però, dal punto di vista del diritto internazionale, il blocco navale equivale ad un atto di guerra, e anzi ad un modo di condurre la guerra particolarmente spietato. A suo tempo, già Max Weber aveva accusato il «blocco inglese», considerato «apertamente illegale» per il suo carattere di arma indiscriminata, di aver provocato la morte in Germania, tra la popolazione civile, di circa «750 mila» persone. Il tema è stato poi ripreso, già prima della seconda guerra mondiale, da Carl Schmitt, il quale ha visto nella pratica del blocco navale una forma di guerra totale che annulla la distinzione fra combattenti e non combattenti e colpisce «senza distinzione l'intera popolazione della zona bloccata». Naturalmente, le denunce di questa pubblicistica sono tut-

t'altro che disinteressate, ma questo non è un motivo sufficiente per non prendere in considerazione gli argomenti che essa adduce.

Ma, allora, come spiegare le accuse di «barbarie» rivolte oggi all'Irak e solo all'Irak? La risposta a tale interrogativo ce la può fornire lo stesso Carl Schmitt, il quale condanna sì il divenire totale della guerra ma solo in riferimento alle nazioni europee e occidentali: le regole in qualche modo cavalleresche della condotta della guerra non si applicavano ai paesi coloniali o comunque estranei alla civiltà occidentale. Ed è per questo che, nel 1936, mentre lamenta il tramonto dello *Jus publicum europaeum* e l'avvento della guerra totale, l'illustre giurista dichiara che l'Italia fascista aveva pienamente ragione a rifiutarsi di riconoscere una «omogeneità sul piano della civiltà» all'Abissinia (un paese in quel momento oggetto di una guerra d'aggressione con ampio ricorso ai gas asfissianti vietati dalla Convenzione di Ginevra). Ed è appena il caso di aggiungere che, per Carl Schmitt, anche l'Unione Sovietica era del tutto estranea alla «comunità» civile europea e occidentale. Non a caso la guerra ad Est del Terzo Reich avrà poi, fin dall'inizio, caratteristiche di efferatezza e barbarie assenti nelle campagne ad Ovest, nell'ambito delle quali lo *Jus publicum europaeum* continuerà in qualche misura a sussistere. Torniamo ora alla crisi del Golfo e riflettiamo su un fatto. Tutto quello che di barbaro il regime di Saddam Hussein ha potuto commettere l'ha commesso nel corso della guerra contro l'Iran (uso di armi chimiche, attacchi aerei e missilistici contro la popolazione civile ecc.). Ma in tale occasio-

ne non si è verificata in Occidente nessuna ondata di indignazione morale; anzi, l'Irak è stato sostenuto sul piano diplomatico, economico e perfino militare da quei paesi che oggi si ergono a maestri di diritto internazionale e che gridano alla barbarie per il fatto che Saddam Hussein prende nei confronti dei cittadini dei paesi nemici sotto il suo controllo misure non più drastiche di quelle tradizionalmente prese dall'Occidente in circostanze analoghe. È evidente che si tratta di due pesi e di due misure. Le regole che valgono ad Ovest non valgono ad Est o a Sud. Come dar torto allora a quegli intellettuali e politici giordani, spesso formati in Occidente, e che però accusano l'Occidente di ipocrisia, dato che si rivela capace di commuoversi e indignarsi solo per la sorte degli occidentali, mentre si rifiuta o fa fatica a riconoscere anche negli arabi degli «esseri umani» forniti di pari dignità?

Leggiamo queste accuse in un articolo di Lucia Annunziata su «la Repubblica» del 26-27 agosto. In un'altra pagina del medesimo giornale, in un articolo, a firma questa volta di Vittorio Zucconi, leggiamo che forse «è già troppo tardi» per soluzioni diplomatiche, dato che la Casa Bianca può aver «deciso di aver bisogno della testa di Saddam Hussein». Ecco di nuovo che la guerra totale fa capolino nella lotta contro i «barbari». In effetti, sin dall'inizio, si è detto che l'America mirava a sbarazzarsi definitivamente dei suoi nemici, o fomentando un colpo di Stato, o con bombardamenti al tempo stesso così potenti e precisi da poter significare la condanna a morte degli attuali dirigenti iracheni. Non ha Gheddafi accusato

gli americani di aver tentato di assassinarlo in questo modo, in occasione di una precedente crisi medio-orientale? E oggi, a confermare tali accuse e sospetti provvede niente meno che il «Wall Street Journal» con la sua insistenza sul fatto che per gli USA è da considerare insoddisfacente ogni soluzione che non comporti «almeno» l'uccisione di Saddam Hussein (cfr. Siegmund Ginzberg su «l'Unità» del 30 agosto). Non so quanti, anche a sinistra, abbiano preso piena consapevolezza del drammatico imbarbarimento delle relazioni internazionali insito in una visione che conferisce esplicitamente ad un capo di Stato di un paese più potente il diritto di vita e di morte su un capo di Stato di un paese meno potente. A conferma di come regolarmente emergono le aspirazioni e le ambizioni alla guerra totale ogni volta che si ha a che fare con i «barbari», ecco la proposta di un generale israeliano di procedere preventivamente all'impiego di armi atomiche tattiche. Neppure la minaccia di una guerra atomica preventiva ha provocato l'ondata di indignazione morale che sarebbe stato lecito attendersi, a giudicare dai buoni sentimenti che impetuosamente debordano dal cuore sensibile degli alfieri della Crociata. Oggi si parla molto di «governo mondiale», ma se non si è in grado di rispondere persuasivamente alle accuse già viste provenienti da intellettuali e politici giordani e da buona parte del mondo arabo, esso assomiglierà pericolosamente al tradizionale dominio mondiale delle grandi potenze coloniali.

(«l'Unità» del 2 settembre 1990)

b. «*Compassione di classe*»

«Bush, quanti bambini iracheni per un barile di petrolio?»: è forse il più significativo tra gli slogan delle manifestazioni antiamericane che in questi giorni si svolgono ad Amman e in altre città del mondo arabo. Esso evidenzia un angoscioso problema morale: è lecito condurre la guerra in modo da colpire e affamare indiscriminatamente la popolazione civile, compresi per l'appunto, i bambini? Secondo il capo di stato maggiore dell'aeronautica americana, la popolazione civile irachena dev'essere colpita non solo in modo indiretto ma con massicci bombardamenti miranti a distruggerne la «resistenza morale» e a convincerla che il «regime di Saddam Hussein non è capace di proteggerla» (cfr. l'articolo di Gianni Riotta sul «Corriere della Sera» del 17 settembre). È dunque tutta la popolazione civile (compresi ancora una volta i bambini) ad essere considerata ostaggio, e un ostaggio la cui vita può essere tranquillamente sacrificata a scopi per così dire pedagogici. Non ce n'era bisogno, ma Dugan (questo il nome dell'impavido generale) ha precisato che intende far tesoro della lezione dei bombardamenti a suo tempo inflitti al Vietnam.

E tuttavia, a giudicare almeno dai grandi mezzi di informazione, non sembra che tutto ciò turbi in modo particolare la coscienza dell'Occidente. Sì, molto si è parlato di bambini nei giorni e nelle settimane scorse, ma è interessante vedere in che modo. Quando Saddam Hussein ha mandato in onda la sceneggiata televisiva che lo ritraeva mentre accarezzava i figlioletti degli occidentali costretti a fungere

da «ospiti», il grido di indignazione è stato generale: neppure i bambini venivano risparmiati da quello che il sociologo Sabino Acquaviva, sul «Corriere della Sera» del 24 agosto, definiva come «il nuovo Erode». L'eco, dalle nostre parti appena percettibile, dello slogan che risuona invece con forza per le strade di Amman, ci mette di fronte all'altra faccia della luna. Ma perché questa faccia rimane nascosta anche all'intellettuale che crede, e se ne compiace, di essere interprete e custode di valori morali universali, perché essa risulta impenetrabile perfino al sociologo che pure, per definizione, dovrebbe essere capace di guardare al di là dei limiti angusti del proprio ambiente e della propria tradizione culturale?

Per nostra fortuna, a tale domanda ha già dato una risposta uno dei padri fondatori della sociologia. In un capitolo di straordinario interesse della *Democrazia in America*, Tocqueville prende le mosse da una rivolta popolare nella Bretagna del Seicento, repressa «con un'atrocità senza esempio». E si sofferma poi sul modo sereno e quasi divertito in cui ne riferisce una nobile signora, madame de Sévigné: «Mio dio, carissima figlia, quanto è piacevole la vostra lettera da Aix [...]. Volete conoscere le novità di Rennes? Hanno imposto una tassa di centomila scudi, e, se non si troverà questa somma in ventiquattr'ore, sarà raddoppiata e riscossa dai soldati. Si è cacciato e bandito tutto un quartiere, e proibito di riceverne gli abitanti, sotto pena della vita; così si vedevano tutti questi miserabili, donne incinte, vecchi, bambini, errare piangendo all'uscita della città, senza sapere ove andare, senza avere cibo, né riparo. Ieri l'altro fu

arrotato l'imbecille che aveva iniziato il tumulto e la ruberia della carta bollata; venne squartato, e i suoi quarti esposti ai quattro angoli della città. Una sessantina sono stati arrestati e domani cominceranno ad impiccarli. Questa provincia sarà un bell'esempio per le altre». E in un'altra lettera: «Voi mi parlate in modo molto ameno delle nostre miserie; ora non siamo tanto arrotati; appena uno in otto giorni, per far funzionare la giustizia. È vero che l'impiccagione mi sembra ora in ripresa...». Dobbiamo allora giudicare madame de Sévigné – si chiede Tocqueville – «una creatura terribile e barbara»? Non di questo si tratta: il fatto è che la nobile signora «non si faceva un'idea chiara di cosa fosse soffrire, quando non si era gentiluomini»; in una società rigidamente gerarchica, neppure i sentimenti riescono a superare le barriere di classe o di casta. È solo in una società democratica, in cui domina ormai l'idea di uguaglianza, che comincia ad emergere «una compassione generale per tutti i membri della specie umana». È quello che avviene o dovrebbe avvenire nell'America democratica. Ma, in realtà, si assiste qui non alla scomparsa bensì ad una diversa dislocazione delle barriere che caratterizzano la società di antico regime. Infatti, «gli schiavi provano ancora spaventose sofferenze e sono di continuo esposti a crudelissime punizioni» senza che questo turbi la serenità e la buona coscienza dei loro padroni i quali, dunque, hanno sì maturato un sentimento di «compassione generale», ma solo per quanto riguarda i bianchi.

È un'analisi affascinante, anche se è da aggiungere che il Tocqueville politico di rado è all'altezza del

sociologo. Quando scoppia la rivolta operaia del giugno '48, sa bene che il popolo di Parigi muore letteralmente di fame e tuttavia, dopo aver appoggiato le misure terroristiche di repressione, continua ad opporsi a qualsiasi amnistia e ancora, a notevole distanza di tempo, nei suoi *Ricordi*, si esprime, nei confronti dei rivoltosi di giugno, con inestinguibile rancore e animosità. Osserva il suo biografo, André Jardin, che invano, a tale proposito, si cercherebbe in Tocqueville «accenti di pietà». A spiegare adeguatamente tale fatto non bastano l'asprezza della lotta politica contro il «diritto al lavoro» e il «socialismo»: forse, nei confronti delle sofferenze dei miserabili l'altero aristocratico conserva qualcosa dell'atteggiamento che, da sociologo, con tanta finezza, analizza in madame de Sévigné.

Lo conferma l'atteggiamento assunto nei confronti dei popoli coloniali. Tocqueville che si entusiasma per l'espansione coloniale dell'Occidente e che celebra in termini lirici persino la guerra dell'oppio, grida poi al pericolo della «barbarie» in occasione della rivolta dell'India del 1857 e ribolle di indignazione per gli «orrori» commessi dagli insorti. Ma non sembra rendersi conto dei crimini spaventosi di cui si macchia l'Inghilterra conquistatrice e che da Marx, con riferimento alla guerra dell'oppio, vengono così descritti: «Lo stupro, il massacro a fil di spada dei bambini, il rovo dei villaggi furono allora sollazzi gratuiti...». È vero, messo di fronte alla realtà del colonialismo, in seguito ad un viaggio in Algeria, Tocqueville assume un atteggiamento più equilibrato. È costretto a tracciare un bilancio tutt'altro che lusinghiero.

ghiero per la Francia: «Abbiamo reso la società musulmana ben più miserabile, più disordinata, più ignorante e più barbara di quanto non fosse prima di conoscerci». Tocca con mano il fatto che, agli occhi degli ufficiali francesi, «gli arabi son come bestie malefiche». Si rende conto che la brutalità dei conquistatori si spinge sino alle soglie del genocidio: c'è il pericolo che si ripeta «la storia della conquista dell'America».

E tuttavia nonostante tutto questo, Tocqueville respinge ogni idea di «longanimità e indulgenza», e soprattutto mette in guardia la Francia dal far sorgere negli arabi l'illusione che possono essere trattati «come se fossero nostri concittadini e nostri uguali». Analizzando l'atteggiamento di madame de Sévigné, la *Democrazia in America* aveva notato che là dove manca l'idea di uguaglianza tra gli uomini, non c'è spazio per la «compassione generale per tutti i membri della specie umana»; rifiutandosi ora di estendere l'idea di uguaglianza ai «popoli semicivilizzati», Tocqueville pone in qualche modo dei limiti insormontabili alla sua compassione nei confronti degli arabi, ed è per questo che può continuare a difendere e celebrare la «posizione dominatrice» della Francia e dell'Europa, nonostante gli spaventosi costi umani che essa comporta.

Di questa implicazione dell'idea di uguaglianza sembra rendersi conto anche Marx che, nella *Sacra Famiglia*, lasciando da parte le critiche e i dubbi espressi in altre occasioni dichiara che l'*égalité* scaturita dalla rivoluzione francese sta ad «indicare l'unità essenziale degli uomini» e la coscienza dell'unità del

genere umano. La realtà sanguinosa del colonialismo era lì a dimostrare che un lungo tratto di strada era ancora da compiere prima che «la coscienza generica» e il «comportamento generico» dell'uomo divenissero realtà. Su questo tema ritorna più tardi il vecchio Engels in una lettera inviata ad un geologo nel 1893: «la natura ha avuto bisogno di milioni di anni per produrre esseri viventi coscienti, e a loro volta questi esseri coscienti hanno bisogno di migliaia di anni per agire assieme in modo cosciente, con una coscienza non solo delle loro azioni in quanto individui ma delle loro azioni in quanto massa, agendo assieme e perseguendo assieme un fine anticipatamente voluto assieme». Forse, da Marx e da Engels, l'unità del genere è pensata in modo eccessivamente compatto, senza tener conto adeguatamente del fatto che si tratta di un'unità che non esclude la differenza e la contraddizione. Resta il fatto che per loro quest'unità è un pezzo essenziale del «comunismo», e resta altresì da notare il singolare ottimismo di questa lettera di Engels che infatti così conclude il suo ragionamento: «Adesso, abbiamo quasi raggiunto questo punto». Chiaramente si ingannava. Lo dimostrano più che mai gli avvenimenti di questi giorni: i grandi mezzi d'informazione continuano a ruotare mostrandoci sempre e soltanto una sola faccia della realtà, quella dei problemi, delle angosce, degli interessi dell'Occidente. Gli slogan di Amman non hanno alcuna risonanza dalle nostre parti. Non c'è da stupirsi. Tocqueville l'aveva ben spiegato: non può svilupparsi «una compassione generale per tutti i membri della specie umana» là dove c'è disugua-

glianza. E questo vale – osserva sempre il grande sociologo – sia per il rapporto tra gli individui sia per quello tra popoli e nazioni. Non c'è dubbio: tra Occidente e Terzo mondo, tra Nord e Sud, non c'è ancora uguaglianza (ed è questa disuguaglianza che, già prima di Lenin, autori *liberal* come Hobson, definivano «imperialismo»).

(«l'Unità» del 18 settembre 1990)

4. TRADIZIONE LIBERALE, REGOLE DEL GIOCO E LOGICA DELL'ESCLUSIONE: UNA POLEMICA CON BOBBIO

a. «*Il Golfo, gli USA, i crimini di guerra*»

Caro Bobbio,

in questi giorni ho sfogliato con più attenzione del solito la stampa nazionale nella speranza di leggere una tua autorevole presa di posizione sul «nuovo ordine internazionale». È trascorso un anno dall'inizio della guerra del Golfo, ed è legittimo chiederti se ancora continui a condividere le ragioni che ti spinsero a pronunciare il tuo assenso, problematico e sofferto quanto si voglia, a quella che si auto-propagandava come un'asettica e chirurgica operazione di «polizia internazionale». Nel frattempo, si è in larga parte diradata la cortina fumogena di menzogne che sempre accompagna le guerre e che però nei giorni della crociata anti-irakena è apparsa più spesso e impenetrabile del solito. Gli stessi organi di stampa che si erano distinti per il furore bellicista si lasciano

oggi sfuggire qualche spezzone di verità: ecco Giorgio Bocca ammettere che gli USA non esitarono a «sterminare gli irakeni ormai fuggiaschi e disarmati» («la Repubblica» del 6 febbraio); ed ecco il «Corriere della Sera» (24 febbraio) riconoscere che le cosiddette «bombe intelligenti» hanno costituito solo il 10% del totale e che i bombardamenti si sono accaniti in primo luogo contro la rete elettrica dell'Irak. Un obiettivo forse militare, ma in ogni caso di primaria importanza civile: le distruzioni apportate hanno dato un colpo mortale all'approvvigionamento idrico della popolazione e al funzionamento degli ospedali, rendendo in pratica impossibile ogni operazione di soccorso alle vittime dei bombardamenti. È uno dei crimini di guerra denunciati dall'americano Clark. È inutile attendersi una riflessione autocritica dai citati organi di stampa, i quali continuano imperterriti ad appoggiare un embargo che pure semina strage tra la popolazione civile; ma da una personalità come Norberto Bobbio sarebbe lecito attendersi qualcosa di più che il silenzio!

Diradatasi la cortina fumogena di menzogne costruite con una spregiudicatezza, una sapienza e un controllo totalitario dei mezzi d'informazione che non possono non far pensare a Goebbels, cominciano ad emergere anche i reali obiettivi di guerra: a decidere di «castigare severamente Saddam Hussein» furono «tutte le potenze industriali», fermamente decise a mantenere basso il prezzo del petrolio, «stroncando l'ipotesi di un'altra crisi petrolifera che avrebbe frenato lo slancio espansivo del capitalismo occidentale» (E. Scalfari su «la Repubblica» del 26/27 gennaio

1992). Adesso sappiamo di che lacrime grondi e di che sangue il «capitalismo occidentale», del cui «slancio» le masse popolari non sembrano peraltro beneficiare in modo eccessivo, dato che continua a crescere, negli USA e altrove, il numero di coloro che vivono al di sotto della soglia di povertà.

Ma lasciamo pure da parte il petrolio, e il massacro che è stato necessario per mantenerne basso il prezzo, e chiediamoci se almeno ha realizzato qualche progresso la causa della legalità internazionale. In realtà, già prima della crociata proclamata in suo nome, i fatti parlavano con chiarezza: quando il 27 giugno 1986, la Corte dell'Aia ha condannato gli atti di aggressione a danno del Nicaragua sandinista perpetrati dagli Stati Uniti, costoro hanno reagito ritirandosi dalla Corte (a cui pure in altre occasioni si erano rivolti) e negandole ogni competenza. Bisogna ammettere che è singolare questo nuovo ordine internazionale che, prima ancora che nella guerra del Golfo, ha trovato il suo battesimo del fuoco nel minamento dei porti nicaraguensi e nella liquidazione, per decisione unilaterale della superpotenza protagonista di quella attività criminosa, del supremo organo giuridico dell'ONU! Ed è singolare altresì che a questa istituzione chiamata a legittimare la crociata anti-irachena venga poi negato qualsiasi ruolo nel negoziato medio-orientale; anzi, per invadere il Libano, Israele non esita a travolgere le truppe per l'appunto dell'ONU. Per giustificare l'arroganza del suo paese, il ministro isrealiano della difesa, Arens, ha fatto notare che «gli Stati Uniti, quando si sono sentiti in pericolo, non hanno mai esitato ad agire,

con metodi anche contrari alle leggi internazionali» (riportato da Lucia Annunziata su «la Repubblica» del 5/6 gennaio). E, in effetti, è proprio di questi giorni la notizia secondo cui il Pentagono si prepara a nuovi scenari di guerra, praticamente in ogni angolo del mondo, a cominciare dall'America Latina, in omaggio all'imperiale dottrina Monroe, ma in barba ad ogni legalità internazionale; e, sempre in questi giorni, i grandi organi di stampa rivelano senza scomporsi, come se si trattasse della cosa più normale di questo mondo, che Bush sta pianificando un nuovo massacro in Irak nel tentativo di rialzare le sue declinanti azioni elettorali.

A questo punto è chiaro che il nuovo ordine internazionale fa rivivere i fasti più sanguinosi dell'epoca d'oro del colonialismo; e, a questo punto, a nessuno è più lecito tacere. Mi rivolgo a te, caro Bobbio, per il fatto anche che fosti protagonista, nei lontani anni '50, di una polemica con della Volpe e Togliatti, in cui sostenesti che un regime socialista, se voleva tener fede alle sue promesse di emancipazione, non poteva trascurare la libertà «formale». Avevi ragione tu, anche se vorrai convenire che ad esser pronti a calpestare le «regole del gioco» non erano solo i comunisti: lo dimostrano la vicenda Gladio e le dichiarazioni del nostro presidente della Repubblica, a quanto pare pronto a far fuoco sui suoi avversari, se questi ultimi avessero avuto la sventura di vincere le elezioni. D'altro canto, in occasione della guerra del Golfo, a chi faceva notare che gli USA non avevano alcun titolo per dare lezioni di diritto internazionale, Giuliano Ferrara ha risposto che l'invasione di

Panama era stata un'«operazione di polizia tropicale». Si direbbe che certi neofiti dell'Occidente abbiano gettato via, del movimento comunista, il bambino per custodire gelosamente l'acqua sporca. Ma questo sovrano disprezzo delle «regole del gioco» e delle «forme» che dovrebbero regolare i rapporti tra gli Stati da te non può essere condiviso né come democratico né come filosofo che crede nel valore della coerenza intellettuale e morale. E allora perché continuare a tacere?

Un'ultima osservazione. Sempre nei giorni della guerra del Golfo, respingesti la critica che io ti rivolgevo di essere approdato alle posizioni di quell'interventismo cosiddetto «democratico» che, in occasione del primo conflitto mondiale, costituì l'ideologia della guerra dell'Intesa (di cui faceva parte la Russia zarista) e servì a scaraventare anche il nostro paese nell'immane fornace. Vorrei però farti notare che sei consigliere di redazione di «Micromega», una rivista che è l'organo dichiarato dell'«interventismo democratico», che a tale infausta ideologia esplicitamente si richiama e in suo nome è pronta a giustificare nuove crociate contro l'Irak o contro Cuba, una rivista che bolla con parole di fuoco i pacifisti, sbrigativamente assimilandoli a «fondamentalisti» e «papisti» (anche questo linguaggio rinvia al primo conflitto mondiale, allorché interventisti particolarmente esaltati avrebbero voluto impiccare Benedetto XV).

Mentre nuovi massacri si profilano all'orizzonte, al di là della già micidiale «ordinaria amministrazione» di questo o quell'embargo, una tua presa di distanza, caro Bobbio, è doverosa. Ti propongo di

continuare il dialogo coi comunisti sulle «regole del gioco», a cominciare da quelle che dovrebbero regolare i rapporti internazionali. È il tema della pace, la cui importanza giustifica, credo, questo mio ricorso allo strumento della lettera aperta, a continuazione e approfondimento del confronto tra le nostre posizioni.

In attesa di leggerti, ti saluto cordialmente.

(«Liberazione» del 29 febbraio 1992)

b. «*Cercate di attenuare i vostri peccati*»

Caro Losurdo,

cosa vuoi che ti dica? Per un comunista convinto come te, che continua a chiamarsi comunista anche dopo la catastrofe dei regimi dell'Est, tirare in ballo le "regole del gioco", mi pare soltanto un pretesto per far dimenticare la totale mancanza di regole del gioco nell'universo sovietico, riconoscere, sì, che avevamo ragione noi, ma per domandare subito dopo «Ma voi, queste tanto decantate regole, le rispettate?». Posto così il problema, non vedo che cosa ci sia da discutere. Manca, come si dice, la ragione del contendere. Che le regole debbano essere rispettate da tutti, è ovvio. Suscita in me, invece, qualche sospetto il fatto che oggi voi tentiate di attenuare i vostri peccati, rimproverandoci i nostri. C'è pur sempre una bella differenza fra un regime democratico, come quello italiano, che pur fa acqua da tutte le parti, e un regime dispotico. C'è stato da noi, è vero, il terrorismo di gruppi eversivi di destra e di sinistra. Ma non c'è stato, spero che tu lo ammetta, il terrorismo di stato. Vogliamo domandarci quanti sono stati i rap-

presentanti e i “servitori” dello stato vittime del terrorismo dei gruppi in confronto con le vittime, nello stesso periodo, dello stato democratico?

Soprattutto non capisco perché queste domande tu le rivolga a me. Per maggiore chiarezza distinguiamo le regole del gioco all'interno dello stato e nei rapporti internazionali. Le tue domande riguardano entrambe.

Quanto alle prime, gran parte degli articoli che vado scrivendo da anni sui giornali sono una denuncia delle magagne delle nostre istituzioni. Ho parlato più volte del “potere invisibile”, come della maggiore delle “promesse non mantenute” della nostra democrazia. E ho detto una volta per sempre che dalla strage di Piazza Fontana è cominciata la degenerazione del nostro sistema politico. In occasione delle ultime elezioni ho scritto che in alcune zone del nostro paese, tra brogli ormai sempre più frequenti e sempre più imponenti, da un lato, e minacce su elettori e candidati, dall'altro, la democrazia non esiste più.

Per quel che riguarda i rapporti internazionali le cose sono, invece, un po' più complicate. Dove la forza del diritto è presso che assente, finisce per prevalere il diritto della forza. Ho scritto più volte che in un universo non democraticamente regolato e composto da una stragrande maggioranza di stati non democratici, per uno stato democratico è più difficile, se non impossibile, comportarsi democraticamente. In altre parole, è molto più difficile mantenere fede alle regole della democrazia in un universo con regole del gioco molto deboli e con partners che non le rispettano neppure nel loro interno. Quando

Reagan fece bombardare Tripoli per ritorsione contro una bomba esplosa a Berlino attribuita a Gheddafi, scrissi «Le azioni politiche si giudicano dai risultati». Siccome lo scopo di Reagan era di reprimere il terrorismo internazionale, la sua azione, dicevo, sarà giudicata soltanto in base al successo. «Se ci sarà una recrudescenza del terrorismo, si dirà che ha avuto torto. Se si attenuerà e cesserà del tutto, si dirà che ha avuto ragione».

Nel caso della guerra del Golfo mi era parso che si trattasse di una di quelle rare situazioni in cui non poteva esservi alcun dubbio su chi fosse l'aggressore (come quando Hitler invase la Polonia), e che fosse stato avviato per la prima volta un processo di coalizione di stati "autorizzata" dal Consiglio di Sicurezza delle Nazioni Unite a respingere l'aggressione. Ritenni che difficilmente si sarebbe potuto dare una guerra più giustificata di questa. Coloro che allora pensavano altrimenti e continuano, come te, a pensarlo anche ora, hanno il dovere di dirci se vi erano altri mezzi di frenare la volontà di dominio del dittatore iracheno, oppure di dichiarare onestamente, come allora ha fatto uno dei miei interlocutori di allora, che Saddam Hussein aveva ragione. Ora che, nonostante la sconfitta, Saddam è ancora al suo posto e sfida ancora una volta minacciosamente i suoi vincitori, non riesco a capire come pretendiate di rilanciare l'accusa e di chiedere a noi di fare un esame di coscienza che voi vi ostinate a non fare.

Ciò che nella tua lettera non mi è piaciuto, e provoca questa mia reazione, non lo nego, risentita, è quella sorta d'intimazione che vien fuori da tutto il

tuo discorso, nonostante i vari “caro Bobbio” di cui l’hai cosperso «Radames, discolpati». Tu rimproveri il mio silenzio, ma dietro la domanda «Perché hai taciuto?» ce n’è una molto diversa «Ma cosa aspetti a dire che avevamo ragione noi?». Immagina un po’ se io avessi usato lo stesso modo di affrontare l’avversario coi vecchi comunisti «Prima purificatevi, fate una bella autocritica, e poi potremo cominciare a discutere». Ho sempre concesso all’avversario il diritto di sbagliare e la buona fede nell’errore. E poiché tu ti richiami, come a un modello di discussione, al mio dialogo di molti anni fa con Togliatti, ti assicuro che se il tono dei nostri discorsi fosse stato quello della tua lettera, il dialogo non sarebbe mai cominciato.

E poi, abbi pazienza, un comunista oggi non può più permettersi di guardare dall’alto in basso gli avversari come quando eravate convinti che il comunismo avrebbe reso felici i popoli oppressi dal capitalismo, mentre vediamo ogni giorno in Albania, e anche altrove, poveri diavoli che si ammazzano nella mischia per arraffare la pagnotta.

Ho taciuto, perché non sono solito parlare a vanvera, e la situazione attuale in Medio Oriente è tale che non consente, anche per la mancanza di una completa informazione, di cui non sono afflitto soltanto io, di uscire con un perentorio “sì, sì, no, no”, e anche perché, te lo confesso, sono impietrito di fronte alla tragedia di un popolo dominato da un tiranno senza scrupoli che lo sta portando, naturalmente con l’aiuto di Dio, dopo il massacro della guerra precedente – perché il massacro c’è stato, ma lui, il tiran-

no e tutti i suoi accoliti si sono salvati – verso una nuova guerra. Quando diedi allora la prima intervista, in cui posi chiaramente il problema distinguendo la giustificazione della guerra dalla sua efficacia, ero convinto che la guerra non ci sarebbe stata, perché era ragionevole prevedere che Saddam Hussein si sarebbe ritirato di fronte all'ultimatum delle Nazioni Unite. Ora purtroppo ne sono meno sicuro. Per questo assisto inorridito alla eventualità di una nuova tragedia. Ma mi domando, come allora, ancora una volta «Di chi la colpa?». Perché soltanto io, come dici alla fine, avrei il dovere di prendere le distanze dalle Nazioni Unite, manipolate dagli Stati Uniti. E voi quando prenderete le distanze da Saddam Hussein? Da tempo mi sto interrogando sul fascino che esercitano sulla sinistra estremistica antidemocratica i grandi despoti. Avete perduto i dittatori e dittatorelli dell'Est europeo. Ne avete subito trovato un altro. Buona fortuna.

(«Liberazione» del 7 marzo 1992)

b. *«Interventismo "democratico"»*

Caro Bobbio,

non so chi tra noi due ha più ragioni per essere «risentito», se tu della mia lettera aperta o io della tua risposta. Ma il risentimento provoca facilmente cadute di tono e di stile e distoglie comunque l'attenzione dal problema in discussione, sul quale vorrei invece concentrarmi, e che può essere così formulato: cosa si deve intendere per democrazia e rispetto delle regole del gioco a livello dei rapporti internazionali?

È nota la risposta dell'interventismo che si auto-definisce «democratico» per il fatto che si arroga il diritto di far ricorso alle armi per esportare in ogni angolo del mondo la democrazia così come esso inappellabilmente la definisce: tale violenza viene celebrata come l'unico strumento capace di assicurare il trionfo definitivo delle regole del gioco e della pace perpetua. Questa infausta ideologia, che, nel corso del primo conflitto mondiale, ha animato l'Intesa, ben lungi dal promuovere la pace, ha stimolato guerre e distruzioni senza fine.

Da tale infausta ideologia si rivela animato ancora oggi Bush, allorché, ad esempio, promette di «liberare Cuba da Castro». In realtà, l'«interventismo democratico» è un'ideologia della Crociata e della guerra santa e totale. La Convenzione di Ginevra non vale più: non è solo Giorgio Bocca ad ammettere, come notavo nella mia lettera aperta, che gli USA non hanno esitato a «sterminare gli iracheni ormai fuggiaschi e disarmati». Già sul «Corriere della Sera» del 9 maggio 1991 si poteva leggere questo titolo: «Dopo il cessate il fuoco strage di soldati iracheni». Nel frattempo, l'Irak non solo ha abbandonato il Kuwait, ma ha pure accettato la distruzione di impianti militari e di sistemi di armi, di cui pure sono in possesso i paesi a lui vicini; e tuttavia l'embargo continua a colpire inesorabilmente la popolazione civile. È appena il caso di sottolineare l'estrema arbitrarietà di cui danno prova gli interventisti «democratici»: nel corso del primo conflitto mondiale, l'Intesa proclama la Crociata per la democrazia, ma intanto vanta nel suo seno la presenza della Russia

zarista. Ai giorni nostri, Noriega è un campione della libertà (e, come tale, viene finanziato dalla CIA) finché spia Castro, ma diventa un dittatore allorché insidia il controllo USA del Canale di Panama. Una sorte analoga è toccata a Saddam Hussein (tra parentesi: la tua vibrante denuncia dei crimini del dittatore irakeno sarebbe stata più persuasiva, sul piano politico e umanitario, se fosse stata pronunciata nel momento in cui egli, armato e appoggiato dall'Occidente, aggrediva l'Iran e ricorreva anche ad armi chimiche, piuttosto che nel momento in cui coloro che pure lo hanno allevato e coccolato procedono ad una guerra essa stessa totale contro l'intero popolo irakeno). E le grandi potenze si riservano di decidere se e quando la Siria, decadendo dalla sua condizione di membro della coalizione «democratica», diventerà un nuovo bersaglio dell'interventismo «democratico». Quest'ultimo è chiaramente l'erede dell'interventismo «civilizzatore» delle grandi potenze coloniali che pretendono oggi di esportare la «democrazia» così come un tempo esportavano la «civiltà». D'altro canto, i cantori dell'imperialismo (ad esempio Cecil Rhodes) hanno spesso celebrato le spedizioni e le conquiste coloniali come un contributo alla causa della «pace», oltre che della «civiltà».

C'è poi un secondo modello di organizzazione delle relazioni internazionali, altrettanto arbitrario del primo. È il modello in base al quale è da considerare conforme alle regole del gioco ogni azione comunque autorizzata dall'ONU. Non ci si preoccupa di indagare le modalità concrete con cui opera il Consiglio di Sicurezza, con cinque paesi che dispon-

gono del diritto di veto e con alcune grandi potenze industriali che minacciano di strangolare economicamente i paesi riluttanti a piegarsi ai loro voleri («La Cina si è opposta alle sanzioni contro la Libia e le tre potenze occidentali hanno minacciato rappresaglie commerciali»: e. c. su «la Repubblica» del 29/30 marzo; «Il Consiglio di Sicurezza risulta un tribunale politico in cui l'umore della sola superpotenza esistente ha un peso decisivo»: B. Valli su «la Repubblica» del 4 aprile). Non ci si preoccupa neppure di vedere se le regole del gioco vengono dall'ONU fatte valere per tutti: no, tale organizzazione può tranquillamente passare sotto silenzio l'invasione di Panama e autorizzare bombardamenti e massacri in risposta all'invasione del Kuwait; può chiudere gli occhi sull'atto di terrorismo commesso dagli USA (e accertato e condannato da un organismo giudiziario indipendente come la Corte dell'Aia) col minamento dei porti nicaraguensi, e decidere invece l'embargo contro la Libia, per il sospetto di complicità in atti terroristici unilateralmente sollevato da alcune grandi potenze occidentali le quali, senza curarsi dei dubbi espressi dalla stampa internazionale (si veda ad esempio l'articolo di Igor Man su «La Stampa» del 3 aprile), non ritengono neppure di dover attendere la sentenza della Corte dell'Aia cui Gheddafi si è appellato. L'ONU può decidere che certe sue risoluzioni (quelle contro Israele) non hanno alcun valore, ma che altre devono essere messe in pratica, immediatamente e a qualunque costo; potrebbe persino condannare un popolo al genocidio. Appena coperta dall'ONU (o dal suo Consiglio di sicurezza),

si tratterebbe comunque, secondo i cantori del «nuovo ordine internazionale», di una decisione legittima e inappellabile. Se questo è un «governo mondiale», bisogna subito dire che esso è ferocemente totalitario (Hannah Arendt ha sottolineato che l'essenza del totalitarismo risiede per l'appunto nella mancanza di regole oggettive). C'è da aggiungere che tale presunto «governo mondiale» sta smantellando in realtà quel po' di organizzazione giuridica internazionale realmente esistente. Scrive sempre e. c. su «la Repubblica» del 29/30 marzo: «Gli Stati Uniti sono decisi a ignorare la sentenza della Corte Internazionale dell'Aia e a escalare il confronto con la Libia». Dello stesso sovrano disprezzo nei confronti del tribunale internazionale istituito dall'ONU hanno dato prova gli USA allorché sono stati condannati per il minamento dei porti nicaraguensi.

C'è un solo modo per evitare che i rapporti internazionali siano regolati dalla legge della giungla: le regole del gioco devono democraticamente vincolare paesi grandi e piccoli. Puoi insultare i comunisti come servi di Saddam, ma non per questo diventerà più democratico un ordinamento nell'ambito del quale una delle parti in causa, purché armata sino ai denti e con le tasche piene, può tranquillamente cancellare il tribunale delle cui sentenze non è soddisfatta! E non serve a nulla mandare i comunisti in quel paese (l'Albania). Ben più equilibrato era il bilancio storico del movimento comunista da te tracciato nel corso della tua polemica con Togliatti. Pur insistendo, e giustamente, sulla irrinunciabilità della libertà «formale», riconoscevi allora che l'Unione Sovietica

e gli altri Stati socialisti «hanno effettivamente iniziato una nuova fase di progresso civile in paesi politicamente arretrati, introducendo istituti tradizionalmente democratici, di democrazia formale come il suffragio universale e l'elettività delle cariche, e di democrazia sostanziale come la collettivizzazione degli strumenti di produzione». Ti spingevi anzi sino al punto di dire che il tuo obiettivo era solo quello di «versare una goccia d'olio nella macchina della rivoluzione già compiuta», ovvero di trapiantare le garanzie formali e le regole del gioco «nello Stato socialista». Hai certo il diritto di tracciare oggi un bilancio completamente diverso, ma non il diritto di far dipendere il dibattito sulle regole del gioco dalla sincronizzazione che il tuo interlocutore è da te implicitamente chiamato a fare della sua evoluzione sui tempi e modi della tua. Tanto più che è anche da te che ho imparato a guardare con rispetto e equilibrio critico alla vicenda iniziata con la rivoluzione d'Ottobre; e non sento bisogno alcuno di aggrapparmi al carro dei vincitori, e di vincitori così brutali che, senza più inibizioni, mettono a ferro e fuoco le colonie perse a partire da quella rivoluzione, i cui risultati vorrebbero ora definitivamente cancellare.

Mi chiedi infine perché ho chiamato in causa proprio Norberto Bobbio. Il fatto è che, pur avendo criticato sin dall'inizio l'avallo da te fornito alla spedizione punitiva di un anno fa, ritenevo che, in presenza anche delle rivelazioni sulle reali motivazioni e sulle dimensioni del massacro coloniale e degli sviluppi della situazione mediorientale, tu non volessi appiattirti sulle posizioni dell'interventismo «demo-

cratico» o del totalitarismo planetario. Mi sono sbagliato? A giudicare dalla tua risposta, temo proprio di sì. E tuttavia mi riesce difficile comprendere come un filosofo che per una vita ha insistito sull'importanza delle regole del gioco non spenda una parola sulla liquidazione del Tribunale dell'Aia, sulla violazione della Convenzione di Ginevra, su un imbarbarimento delle relazioni internazionali giunto sino al punto che la grande stampa sembra considerare normale il fatto che il presidente USA scateni una guerra per risollevare le proprie fortune elettorali. Ed è anche questo tuo silenzio a farmi pensare che il bilancio che ieri tracciavi della vicenda apertasi con la rivoluzione d'Ottobre sia più vicino al vero di quello odierno, in base al quale sembri negare ad un «comunista convinto» quale io sono – su questo punto hai perfettamente ragione – il diritto di discutere delle regole del gioco, di sollevare dubbi sulla coerenza delle tue enunciazioni teoriche e di criticarti per la sfasatura (ai miei occhi evidente e preoccupante) che sussiste tra le teorie da te enunciate e le concrete prese di posizione politica da te assunte.

(«Liberazione» dell'11 aprile 1992)

c. *«La sinistra del neo-colonialismo»*

Dopo la Somalia, l'Irak: repubblicano o democratico che sia, il capo del «governo mondiale» che siede a Washington non cessa di atteggiarsi ad angelo sterminatore. Come riferiscono gli organi di informazione, l'«Occidente approva». Ma lasciamo per un attimo la cronaca. Sull'ultimo numero della rivista

«Limes», un docente della Luiss, che è anche generale degli alpini, mette in connessione il «nuovo ordine internazionale» con la tendenza in atto alla «ricolonizzazione»: «Di fatto tale tendenza trova limiti solo nella non convenienza dell'Occidente di farsi coinvolgere in crisi la cui gestione sarebbe troppo costosa, senza trarne alcun concreto beneficio». La ricolonizzazione comporta la rilegittimazione della guerra. Il docente-generale ha il merito di esprimersi con franchezza soldatesca: l'«operazione di polizia internazionale o di *peace-keeping*, di *peace-making* e di *peace-enforcing*» è il nome nuovo della guerra. Ben lungi dall'aver un qualche significato critico, tale osservazione fonda la richiesta di una modifica della Costituzione che consenta al nostro paese di partecipare attivamente alle sempre più frequenti «operazioni di polizia internazionale, che di fatto sono guerre non dichiarate» e il cui obiettivo è, come ormai sappiamo, la redistribuzione delle colonie.

Dato che oggi si fa un gran parlare di unità della sinistra, conviene vedere come essa reagisce a questi allarmanti sviluppi della situazione internazionale. Si è già detto che anche gli ultimi bombardamenti americani hanno potuto beneficiare dell'approvazione dell'Occidente, fra cui rientra evidentemente la Francia guidata dal «socialista» Mitterand. Veniamo all'Italia. Lasciamo da parte coloro che sono ormai veri e propri ideologi della guerra (della «giusta guerra» democratica e in realtà coloniale), come Bolaffi, Flores d'Arcais ecc., e veniamo invece all'organo del PDS. Su «l'Unità» del 28 giugno Massimo L. Salvadori apre il suo editoriale con questa solenne

dichiarazione: «Combattere il terrorismo interno e internazionale non è solo un diritto, ma un dovere». Riserve vengono espresse solo sui tempi e i modi della rappresaglia americana che dunque, come chiarisce il titolo dell'articolo, rappresenta una «risposta sbagliata al terrorismo». Bisogna subito dire che, nonostante le parvenze critiche, tale analisi è subalterna alla politica USA. Agenti iracheni avrebbero tentato di assassinare Bush nel corso della sua visita in Kuwait; ma tutti sanno che l'aviazione americana ha ripetutamente tentato di assassinare Saddam Hussein, e non ha esitato a seminare la morte pur di raggiungere questo obiettivo, ufficialmente dichiarato e che oggi costituisce il tema persino di romanzi di grande successo. E in modo analogo l'amministrazione americana si è comportata nei confronti di Gheddafi cui, ad ogni buon conto, è riuscita ad uccidere la figlia adottiva. Dato che stiamo polemizzando con un illustre storico, ci permettiamo di suggerirgli, in tema di Medio Oriente, la lettura del recente libro di un autore americano, certamente non comunista (S. Z. Freiburger, *Dawn over Suez. The Rise of American Power in the Middle East 1953-1957*, Chicago, Dee, 1992) che rivela i piani di Eisenhower per «eliminare» fisicamente Nasser nel 1956. Peraltro, non pochi mezzi di informazione hanno espresso l'opinione secondo cui i bombardamenti contro la Somalia e contro l'Irak, così come i bombardamenti ordinati da Bush nell'ultima fase del suo mandato, rispondono a ragioni di politica interna: dunque non solo di terrorismo si tratta, ma di terrorismo particolarmente abietto, che non esita a sacrificare vite umane sull'al-

tare dell'immagine e della carriera politica di un presidente privo di scrupoli. E, invece, Salvadori non ha dubbi: il terrorismo è da una sola parte, dalla parte dei barbari estranei all'Occidente. Il presidente USA viene così confermato nel ruolo, a lui caro, di maestro del genere umano a cui, tutt'al più, si può rimproverare qualche scapaccione di troppo. È una visione del mondo tipicamente neo-coloniale. Ma sarebbe inutile cercare sull'«Unità» una denuncia della «ricolonizzazione», nonostante che il governo italiano rivendichi ormai esplicitamente per la Somalia un «mandato» e un qualche diritto di tutela. È chiaro, l'analisi di Salvadori e del PDS risulta nettamente arretrata rispetto a quella del generale-docente sopra citato. E arretrata persino rispetto alla recente presa di posizione di Norberto Bobbio, il quale, dopo aver avallato la guerra del Golfo in nome dell'interventismo «democratico», ora, pur senza procedere ad una riflessione autocritica, non solo condanna il presidente americano ma ironizza anche sulla sua conclamata intenzione di voler combattere il terrorismo: «Chi è senza peccato...».

Giunto alla presidenza accompagnato dai commenti entusiasti di larghi settori della sinistra italiana, il democratico Clinton, mentre si è rivelato impotente o si è rimangiato le promesse di riforma sul piano interno, ha pienamente confermato la politica estera del suo predecessore repubblicano. È un fatto che, negli USA, il sistema politico funziona sulla base di quello che altrove ho definito il «monopartitismo competitivo». La concorrenza fra i candidati alla presidenza è senza esclusione di colpi; ma il duello,

gestito e deciso dai grandi mezzi di informazione e dalle lobbies industriali e finanziarie, non mette in discussione l'essenziale, e tanto meno la politica imperiale, nell'ambito della quale si considera legittimo il tiro periodico al bersaglio contro i «barbari» come strumento per accrescere la popolarità del presidente in carica. Il bombardamento terroristico come spot pubblicitario: tale invenzione, che avrebbe fatto la gioia di Goebbels, è stata invece dalla sorte riservata a quella che, nonostante tutto, Bobbio continua a celebrare come la «grande democrazia» americana e che talvolta sembra costituire il nuovo modello del partito di Occhetto e Veltroni!

Torniamo allora al problema dell'unità della sinistra. Tale parola d'ordine risponde ad un'esigenza largamente sentita. E, tuttavia, essa risulterebbe mistificatoria se prescindesse dalla lotta contro il processo in atto di ricolonizzazione del Terzo Mondo. Un'autentica unità della sinistra implica non solo la condanna preliminare e senza equivoci del «democratico» Clinton e del «socialista» Mitterand, ma anche una netta linea di demarcazione rispetto a coloro che si rivelano subalterni e persino complici nei confronti della politica di banditismo imperialista che le grandi potenze dell'Occidente attuano ormai senza alcun pudore.

(«Liberazione» del 9 luglio 1993)

IV

TRADIZIONE LIBERALE, COLONIALISMO E BATTESIMO DEL FUOCO DELLA SINISTRA «RIFORMISTA»

1. RIFORMISMO E INTERVENTISMO DEMOCRATICO

Abbiamo visto il carattere auto-apologetico della rappresentazione con cui la tradizione liberale si atteggia a interprete privilegiato della libertà negativa e della dignità individuale. La linea di demarcazione rispetto alla tradizione di pensiero che prende le mosse da Marx non risiede neppure nell'atteggiamento nei confronti della violenza. Ed è assurdo voler partire di qui per spiegare il contrasto tra riformismo e comunismo. A coloro che avessero dimenticato la lezione del primo conflitto mondiale, che vede i partiti della Seconda Internazionale sostenere in larga parte le ragioni delle armi, la guerra del Golfo dovrebbe aver provveduto a rinfrescare la memoria. In Italia, la spedizione anti-irakena ha coinciso con la fondazione del Partito Democratico della Sinistra e l'emergere nel suo seno di un'agguer-

rita ala «riformista» che si è subito distinta per la netta presa di distanza da un'agitazione pacifista subito bollata come demagogica e priva di senso di responsabilità nei confronti della nazione e dei suoi impegni di politica internazionale. Napolitano e i suoi ideologi sono venuti così a collocarsi nel solco di una tradizione che ha conosciuto il suo momento culminante nel corso del primo conflitto mondiale¹⁰⁸. In tale occasione, la critica riformista della rivoluzione e della violenza sfocia nell'adesione patriottica, o nella collaborazione più o meno esplicita o più meno diretta, ad una guerra di una violenza senza precedenti e ad un massacro di dimensioni colossali. C'è un momento in cui Turati sembra rendersi conto del carattere intimamente contraddittorio di tale atteggiamento. Replacando alle impazienze di coloro che esigono un immediato intervento dell'Italia nel conflitto europeo, in una lettera alla Kuliscioff del 12 marzo 1915, il dirigente socialista osserva: «Perché mai dovremmo applicare alla politica estera criteri tanto diversi da quelli che abbiamo adottato per la politica interna, a proposito della rivoluzione e delle rivolte?»¹⁰⁹.

Il problema qui sollevato sembra invece essere del tutto ignorato da altri esponenti di primo piano del riformismo socialista. Ancora nel giugno del 1914,

¹⁰⁸ [Nel 1991, anno della prima pubblicazione del saggio qui riproposto, l'attuale presidente della Repubblica Giorgio Napolitano era esponente di punta dell'ala riformista "migliorista" dell'allora neo-nato PDS, ovvero di quel Partito Democratico della Sinistra che fu fondato dopo lo scioglimento del Partito Comunista Italiano].

¹⁰⁹ In F. Turati-A. Kuliscioff, *Carteggio*, Einaudi, Torino 1977, vol. IV, 1, pp. 62-3.

Salvemini condanna le violenze che hanno accompagnato lo sciopero generale e invoca «qualche mese o magari anche qualche annetto di prigionia» per coloro che se ne sono resi responsabili¹¹⁰. Ma ecco che, due mesi dopo, esige l'intervento in guerra dell'Italia e fa appello dunque alla forza delle armi per imporre, fra l'altro, «la fine dell'imperialismo germanico, cioè la liquidazione degli Hohenzollern e degli Asburgo e delle loro clientele feudali, e la democratizzazione dell'Austria e della Germania»¹¹¹. In questo senso, «più che ad una guerra fra nazioni, noi assistiamo ad una mondiale guerra civile»¹¹². Almeno per quanto riguarda il piano dei rapporti internazionali, la trasformazione violenta dell'ordinamento esistente appare pienamente legittima. Salvemini parla sì di «diritto della violenza» in generale¹¹³, ma in concreto pensa solo alla guerra che si configura così come l'autentica rivoluzione: «Noi vorremmo che il principio democratico uscisse vittorioso da quest'ardua prova: rompesse nell'impero tedesco quel nodo di forze conservatrici, contro cui si sono manifestati finora sempre inefficaci gli sforzi del partito socialista»¹¹⁴. Gli eserci-

¹¹⁰ G. Salvemini, *Dopo lo sciopero generale - Postilla*, su «L'Unità» del 26 giugno 1914, ora in *Opere*, Feltrinelli, Milano 1964-1978, vol. VIII, pp. 458-9.

¹¹¹ G. Salvemini, *La guerra per la pace*, su «L'Unità» del 28 agosto 1914, ora in *Opere*, cit., vol. III, 1, p. 361.

¹¹² G. Salvemini, *Non abbiamo niente da dire*, su «L'Unità» del 4 settembre 1914, ora in *Opere*, cit., vol. III, 1, p. 366.

¹¹³ G. Salvemini, *Guerra o neutralità?* (2 gennaio 1915), ora in *Opere*, cit., vol. III, 1, p. 473.

¹¹⁴ G. Salvemini, *Fra la grande Serbia ed una più grande Austria*, su «L'Unità» del 7 agosto 1914, ora in *Opere*, cit., vol. III, 1, p. 349.

ti dell'Intesa sono chiamati a compiere l'opera che il movimento operaio tedesco non è riuscito a realizzare.

C'è persino un momento in cui la guerra sembra configurarsi in Salvemini non solo come una rivoluzione democratica, ma anche come una lotta di classe a livello internazionale. Così almeno nel bilancio storico tracciato nel 1915 dell'alleanza dell'Italia con la Germania:

«La pace, di cui ha goduto l'Europa dal 1882 ad oggi, è stata ben utile ai tedeschi, che, per mezzo della Triplice Alleanza, hanno visto scaricata su noi una buona dose di quelle spese militari che avrebbero dovuto pagare essi per difendersi contro la Francia. Noi abbiamo fatto per lunghi anni gli scherani della Germania contro la Francia; e abbiamo fatto gli scherani a nostre spese. E mentre la ricchezza della Germania cresceva, anche in grazia del nostro aiuto e dei nostri sacrifici, e i lavoratori tedeschi si dividevano con la borghesia tedesca i profitti della loro meravigliosa prosperità nazionale, lo sviluppo economico dell'Italia rimaneva dalle troppe spese militari inceppato e paralizzato.

Quanti lavoratori sono stati uccisi nei tumulti di fame dal 1883 ad oggi? Quanti lavoratori italiani, costretti dalla miseria ad emigrare, hanno seminato delle loro ossa le cinque parti del mondo? Quanti lavoratori italiani sono morti in patria di malattie incubate dall'indigenza? Quante terre sono rimaste incolte che avrebber potuto essere rese fruttifere, se le spese utili alla Germania non avessero distrutta tanta parte del nostro capitale? Quante fabbriche hanno mancato di nascere? E, se nel 1882, una guerra fosse stata possibile, e ci avesse risparmiato tanti danni e tante vergogne, questa guerra non sarebbe stata preferibile alla pace?»¹¹⁵.

¹¹⁵ G. Salvemini, *Guerra o neutralità?*, cit., pp. 473-4.

Non è il caso di soffermarsi sul singolare ragionamento che individua l'alternativa alle spese improduttive del militarismo, stimolato dalla Triplice Alleanza, nell'ulteriore, decisiva scalata del bilancio militare che sarebbe stata la conseguenza inevitabile dell'intervento a fianco dell'Intesa! È più importante un altro aspetto dell'argomentazione di Salvemini: la guerra da lui invocata contro la Germania non ha qui per bersaglio solo il militarismo e l'imperialismo delle classi dominanti e dei ceti dirigenti, ma il popolo tedesco nel suo complesso, beneficiario dello sviluppo economico realizzato a spese dell'Italia. E, per quanto riguarda quest'ultima, alle classi che soffrono la fame non viene indicato un nemico interno, ma solo esterno. La lotta di classe si svolge così a livello internazionale e vede schierati popolo contro popolo. In questo senso, Salvemini sembra qui collocarsi nelle immediate vicinanze di Corradini.

E, a partire da tale punto di vista, Salvemini si rifiuta di «confondere socialismo e pacifismo» e condanna quei socialisti che «minano la resistenza morale del paese» e procedono ad un «vero e proprio sabotaggio della guerra, promuovendo, per esempio, i tumulti di Torino dell'agosto 1917, e contribuendo meglio che hanno potuto [...] al disastro di Caporetto»¹¹⁶. Sono affermazioni contenute nell'ambito di un articolo polemico nei confronti di Gramsci il quale aveva chiamato i socialisti ad attenersi ai «principi generali di convivenza internazionale pacifica» e quindi a non lasciarsi contagiare dal clima bellicista e

¹¹⁶ G. Salvemini, *Una strana affermazione*, su «L'Unità» del 15 giugno 1918, ora in *Opere*, cit., vol. VIII, p. 502.

sciovinista (NM, 39-40). Partendo dalla denuncia della «tattica esclusivamente critica e negativa» del movimento operaio e socialista¹¹⁷, Salvemini giunge a propagandare l'adesione alla guerra come atteggiamento costruttivo e responsabile: «I condottieri del socialismo italiano [...] insuperabili, finché dovettero criticare e demolire», si lasciano eccessivamente condizionare da «masse» arretrate che «si muovono per istinti negativi e non per dottrine positive» e sono quindi portate a evitare «la sofferenza e il dolore» della guerra¹¹⁸; è l'avanguardia riformista che deve educarle all'accettazione positiva dell'intervento in guerra. Ecco dunque emergere un riformismo intrinsecamente guerresco e pronto a bollare come traditori della patria e della causa della democrazia internazionale anche gli incerti e gli esitanti: «Con la vostra astensione, più o meno coraggiosamente sabotatrice, dalla guerra italiana avete indubbiamente giovato alla guerra della Germania»¹¹⁹.

Ma la Germania, considerata terra di missione dagli interventisti democratici dell'Italia e dell'Intesa, non vuole esser da meno in questa nobile gara per la democratizzazione dell'Europa e del mondo. Ecco allora, i giornali socialdemocratici celebrare la guerra contro la Russia zarista come un grande contributo alla causa della «vittoria della libertà» e della liberazione dei popoli oppressi; sicché – commenta ironi-

¹¹⁷ G. Salvemini, *L'ostruzionismo*, su «L'Unità» del 3 luglio 1914, ora in *Opere*, cit., vol. VIII, p. 461.

¹¹⁸ G. Salvemini, *Postilla*, su «L'Unità» del 15 gennaio 1915, ora in *Opere*, cit., vol. III, 1, p. 448.

¹¹⁹ G. Salvemini, *Una strana affermazione*, cit., p. 503.

camente Rosa Luxemburg che di tale stampa ci ha lasciato un significativo florilegio – «Hindenburg è divenuto l'esecutore del testamento di Marx ed Engels»¹²⁰.

E tuttavia, il motivo della «democrazia interventista» – per usare l'espressione di Salvemini¹²¹ – la quale, con le armi in pugno, abbatte gli ostacoli che si oppongono alla sua marcia, celebra i suoi trionfi nei paesi dell'Intesa, e soprattutto dopo la rivoluzione di febbraio in Russia: i riformisti approfittano della caduta dello zarismo per rilanciare la guerra come una «rivoluzione democratica internazionale» chiamata a spazzar via il baluardo residuo dell'autoritarismo, costituito dagli Imperi centrali¹²². I costi umani di tale impresa non vengono neppure presi in considerazione, sicché diventano oggetto di irrisione e di disprezzo non solo i comunisti o i socialisti di sinistra, ma anche i «tolstoiani» e tutti i «pacifisti belanti». Autore di uno di tali proclami è Plekhanov, che lo pubblica fra l'altro su *Il Popolo d'Italia* diretto da Benito Mussolini¹²³!

A questo punto diviene evidente la contraddizione cui, nel marzo del 1915, aveva accennato Turati. Il quale però, dopo l'intervento dell'Italia, continua sì a dichiarare, rivolto ai banchi di governo, di non aver

¹²⁰ R. Luxemburg, *Die Krise der Sozialdemokratie* (1916), in *Politische Schriften*, a cura di O. K. Flechtheim, Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt a. M. 1968, pp. 86-9.

¹²¹ G. Salvemini, *La censura*, su «L'Unità» del 26 aprile 1917, ora in *Opere*, cit., vol. VIII, p. 482.

¹²² Si vedano i testi riportati in M. Ferro, *L'Occident devant la révolution soviétique*, Editions complexe, Bruxelles 1980, pp. 22-4.

¹²³ *Ibidem*.

«la fede nella violenza e nella guerra che avete voi», ma per aggiungere subito dopo che tale «dissenso di metodo» non comporta in alcun modo «un dileggio, una sfida, quasi una provocazione alla rivolta»¹²⁴. Anche in tal caso, il riformismo si rovescia nella collaborazione leale al massacro della guerra imperialista. Come risulta ulteriormente confermato da un successivo intervento alla Camera in cui Turati, esprimendo un'adesione ormai totale alla sacra unione patriottarda, denuncia l'inutilità e il carattere donchisciottesco dell'opposizione alla guerra: «Grondante di sangue e di lacrime, onusta di fato, si affaccia e passa la Storia!». E ancora: «Quando parlano i fatti, quando il sangue cola a fiotti dalle vene aperte di una nazione, di una stirpe», è il segno che «un gran “giudicio di Dio” si instaura, tanto maggiore dei nostri umani giudizi che così spesso errano»¹²⁵. L'immane rito sacrificale, giustificato dal riformista Turati in nome della «storia» e del «fato», viene invece condannato dalla rivoluzionaria Rosa Luxemburg come «un assassinio metodico, organizzato, gigantesco», anzi come un «genocidio»¹²⁶.

¹²⁴ Intervento alla Camera del 23 febbraio 1918, in F. Turati, *Socialismo e riformismo nella storia d'Italia. Scritti politici 1878-1932*, a cura di F. Livorsi, Feltrinelli, Milano 1979, p. 326.

¹²⁵ Intervento alla Camera del 12 giugno 1918, in F. Turati, *op. cit.*, p. 328.

¹²⁶ R. Luxemburg, *op. cit.*, p. 33 e p. 31.

2. IL RIFORMISMO E LA GUERRA LIBICA

A conclusione del secondo intervento qui citato, Turati viene abbracciato dal ministro Bissolati, riformista e interventista della prima ora, che già diversi anni prima aveva definito «sacra» la guerra da lui propugnata contro l'Austria¹²⁷ e che comunque del suo riformismo aveva dato concreta dimostrazione col lealismo patriottico nei confronti della spedizione coloniale italiana in Libia. In tale occasione, Bissolati aveva dichiarato di essere ispirato dalla «preoccupazione dei supremi interessi d'Italia» e di non voler, dunque, «portare il partito socialista e le classi lavoratrici ad isolarsi, in un atteggiamento ostile a tutto il resto della Nazione». Non aveva senso mettere in discussione «un fatto che ormai è in via di compiersi», gettando un'ombra sull'«aumento di valore che è derivato all'Italia dalla dimostrazione di sacrificio e di eroismo che il suo popolo ha assunto sui campi di battaglia». In ogni caso, l'impresa era giustificata dal pericolo che la Libia fosse occupata da un'altra potenza: «in nessun caso questo evento avrebbe potuto essere sopportato pacificamente dall'Italia»¹²⁸.

Sembra qui delinearsi una costante: il riformismo trova la sua consacrazione nel battesimo del fuoco della guerra. E, altresì, nell'indulgenza nei confronti delle avventure coloniali. Certo, di rado tale atteggiamento

¹²⁷ Cfr. M. Degl'Innocenti, *L'età del riformismo (1900-1911)*, in G. Sabbatucci (a cura di), *Storia del socialismo italiano*, Il Poligono, Roma 1980, vol. II, p. 284.

¹²⁸ Così nell'intervento alla Camera del febbraio 1912, riportato in G. Sabbatucci (a cura di), *op. cit.*, vol. II, pp. 498-9.

mento filo-colonialista si manifesta in modo così scoperto come nel caso di quei deputati riformisti bisso-latiani che celebrano il colonialismo come «un fattore indispensabile dell'evoluzione economica dei paesi industriali» e come uno strumento, altresì, per realizzare la «coincidenza di interessi del proletariato e della borghesia»¹²⁹. Salvemini, invece, si oppone all'avventura in Libia. Ma solo inizialmente, e comunque per ragioni di opportunità economica, politica, militare, mai per una questione di principio. Si spiegano così il suo successivo invito ad «abbandonare la protesta sterile e vana contro una guerra, da cui ormai non abbiamo modo di ritirarci», l'auspicio del «successo, che auguriamo completo, di questa impresa», e la celebrazione della «prova bellissima di serietà nazionale» fornita dall'Italia nel corso del conflitto. Salvemini non esita neppure a dichiararsi d'accordo con Giustino Fortunato sul fatto che «attraverso tanti danni e pericoli, la guerra "qualche cosa di nuovo, di bello, di promettente ha rivelato nella nuova Italia"»¹³⁰. Considerazioni analoghe si possono fare per quanto riguarda Turati che, certo, critica senza esitazioni l'avventura libica e che però, nel rifiutarsi di procedere ad una condanna del colonialismo in quanto tale, pretende persino di richiamarsi a Marx: «Potremmo essere abbastanza marxi-

¹²⁹ Cfr. M. Degl'Innocenti, *La crisi del riformismo e gli intransigenti (1911-1914)*, in G. Sabbatucci (a cura di), *op. cit.*, vol. II, p. 360.

¹³⁰ G. Salvemini, *Colonia e Madre Patria e I valori morali della guerra*, su «L'Unità» del 13 gennaio e del 5 ottobre 1912, ora in *Opere*, cit., vol. III, 1, p. 152 e p. 240.

sti [...] per riconoscere nella conquista delle colonie una odiosa, ma fatale necessità dello sviluppo del capitalismo; sviluppo che è il presupposto dell'avvento del socialismo»¹³¹. Come si vede, la visione gradualistica dello sviluppo storico non solo non è l'antitesi, ma qui si configura per l'appunto come la giustificazione ideologica della conquista e della violenza colonialista. Quest'ultima può essere contestata per ragioni contingenti, ma non rifiutata in linea di principio: «L'Italia non è ancora paese da dovere permettersi lussi di questo genere»; al momento opportuno si tratterà di scegliere in modo giusto, dato che ci sono «colonie e colonie»¹³².

Allo scoppio della prima guerra mondiale, nel rivendicare l'intervento dell'Italia, Salvemini avverte che non si tratterà di «una passeggiata militare di libica memoria»¹³³. Gli orrori della guerra coloniale vengono qui rimossi. Eppure era stato lo stesso Salvemini a fornire, nel 1912, all'esercito d'occupazione, un consiglio di questo genere: «lasciare che le tribù interne si stanchino di venire ad essere massacrate sotto le nostre trincee»¹³⁴. In realtà, ancora prima dell'inizio delle operazioni militari, un lucido liberal-conservatore come Gaetano Mosca aveva descritto quelle che sarebbero state le modalità della spedizione coloniale in Libia:

¹³¹ Discorso al Congresso di Modena del 17 ottobre 1911, in F. Turati, *op. cit.*, p. 243.

¹³² Ivi, p. 244.

¹³³ G. Salvemini, *La peggiore ipotesi*, su «L'Unità» del 26 febbraio 1915, ora in *Opere*, cit., vol. III, 1, p. 483.

¹³⁴ G. Salvemini, *Colonia e Madre Patria*, cit., p. 150.

«Si dovrà quindi devastare spietatamente il suo territorio, e l'incendio delle messi, il taglio degli alberi da frutta e specialmente delle palme, la cattura e l'uccisione del bestiame saranno i mezzi ripugnanti, ma necessari per indurlo [il popolo libico] a domandare l'aman, ossia il perdono e la pace».

E la pace o la tregua sarebbe stata concessa ai vinti solo se questi avessero dato in pegno degli "ostaggi"; ma ciò non avrebbe evitato nuove ribellioni «che saranno sempre più inesorabilmente represses»¹³⁵.

Ma da Salvemini gli arabi non vengono mai presi in considerazione, se non per le «parecchie decine di milioni annui» che l'Italia avrebbe dovuto spendere «a causa della occupazione militare e della guerriglia, che dovremo a lungo combattere con quella popolazione indigena». Per il resto, è chiaro che «nella occupazione militare dobbiamo lasciarci guidare esclusivamente da criteri di tornaconto economico». Quindi bando a qualsiasi «opera pubblica [...] utile forse ai berberi della colonia», ma «non redditizia» dal punto di vista della potenza occupante. E Salvemini conclude: «*Il nostro sentimento di solidarietà nazionale non oltrepassa i confini della nostra patria e i bisogni della nostra stirpe. Intendiamo lasciare tutta ai nazionalisti la stolta gioia di amare più i berberi di Tripoli che i loro fratelli d'Italia*»¹³⁶. Il riformismo sfocia qui nell'accusa rivolta ai nazionalisti di essere troppo teneri con la popolazione indigena! Possiamo

¹³⁵ Riportato in D. Settembrini, *Storia dell'idea anti-borghese in Italia. 1860-1989*, Laterza, Roma-Bari 1991, pp. 193-4.

¹³⁶ G. Salvemini, *Colonia e Madre Patria*, cit., pp. 149-50; il corsivo è di Salvemini.

allora tentare un bilancio d'assieme del filone riformista: il suo rifiuto della violenza non solo non si applica alla guerra, ma esclude sin dall'inizio i barbari delle colonie. In ciò, il riformismo eredita il peggio della tradizione liberale, incapace di innalzarsi ad una visione universale dell'uomo e dei diritti dell'uomo e che persino nei suoi esponenti più avanzati (Tocqueville e John Stuart Mill) non esita a giustificare e celebrare, in nome dell'Occidente e della libertà di commercio, l'infame guerra dell'oppio (cfr. *supra*, cap. I, 6).

3. IL RIFORMISMO E LA PRIMA GUERRA DEL GOLFO

Se Salvemini parlava di «passeggiata militare di libica memoria», la guerra del Golfo è stata propagandata come un'operazione chirurgica. In realtà, è costata oltre 100 mila morti agli iracheni, ha ricacciato un intero paese, secondo testimonianze provenienti dall'ONU, nella «pre-era industriale» e continua ancora ad essere condotta, anche dopo il cessate il fuoco, con un rigore totalitario che non si cura delle perdite e delle sofferenze inflitte alla popolazione civile: la situazione è «apocalittica», ma gli USA fanno sapere che non intendono rinunciare all'«arma alimentare», per perseguire ulteriori obiettivi politici¹³⁷. E tuttavia, anche questa guerra è servita come battesimo del fuoco per quell'ala del PDS e della sinistra italiana che si auto-propaganda come il mo-

¹³⁷ Si veda la corrispondenza da New York, firmata ar. zam., su «la Repubblica» del 23 marzo 1991, p. 9.

dero riformismo. Al tempo della guerra libica, Bissolati aderì, in posizione dirigente, alla campagna di sottoscrizione a favore delle famiglie dei caduti italiani in Libia¹³⁸. Un metodo indiretto e tortuoso per estendere la complicità e il consenso alla spedizione militare; un metodo analogo a quello messo in atto in occasione della guerra del Golfo con l'approvazione di documenti di solidarietà (sottoscritti anche da Occhetto) per i soldati italiani in Irak.

Ancora più interessanti sono le prese di posizione di coloro che in quel momento costituivano gli ideologi dell'ala riformista del PDS. Secondo Giacomo Marramao, («l'Unità» del 25 gennaio 1991), «nella storia non è mai accaduto che uno Stato democratico facesse guerra ad un altro Stato democratico». In realtà, se teniamo presente la «definizione minima» di democrazia cara a Bobbio, è difficile contestare la natura fondamentalmente democratica della Germania del 1914, caratterizzata dal pluripartitismo e da una vivace dialettica sindacale e dove almeno il Reichstag era eletto su base elettorale più larga (suffragio «universale» maschile) che non la Camera dei Comuni in Inghilterra o il Congresso americano, sulla cui elezione continuava a farsi sentire il peso della discriminazione censitaria o razziale. Del resto, indipendentemente dal primo conflitto mondiale, basta sfogliare un qualsiasi manuale di storia per rendersi conto che nel 1812 si è verificata una guerra che ha visto come unici antagonisti per l'appunto «i paesi di

¹³⁸ Cfr. M. Degl'Innocenti, *La crisi del riformismo e gli intransigenti (1911-1914)*, cit., p. 358.

tradizione anglosassone» celebrati e trasfigurati da Marramao, e cioè gli USA e l'Inghilterra.

Insostenibile sul piano storico, la tesi in questione si spiega tuttavia agevolmente con la tradizione che è alle sue spalle: essa rinvia al primo conflitto mondiale e alla pretesa dei nemici occidentali degli imperi centrali, ma alleati dell'impero zarista, di presentarsi come i campioni della causa della democrazia. Tale motivo di fondo dell'ideologia della guerra dell'Intesa viene ora spinto sino alle estreme conseguenze: si direbbe che, in un conflitto in cui è coinvolto un paese democratico, quest'ultimo non può mai essere considerato l'aggressore o il colpevole. A questo punto, non c'è più spazio per il dubbio: l'intervento in Indocina, prima francese e poi americano, l'avventura a Suez, nel 1956, di Francia (sotto la direzione del socialista riformista Guy Mollet), Inghilterra e Israele, e, procedendo a ritroso, le guerre dell'oppio e le innumerevoli altre, infami, avventure coloniali, tutto ciò va messo sul conto dei paesi barbari e dispotici che tali spedizioni o operazioni di polizia internazionale hanno provocato già in virtù della loro barbara arretratezza, non certo dei paesi liberal-democratici dell'Occidente. Non a caso, la trionfale guerra contro l'Irak, e l'ideologia che l'ha accompagnata, ha guarito gli USA dalla sindrome del Vietnam e l'Occidente da ogni complesso di colpa per il suo passato coloniale. In Francia, viene perseguitato un docente, Georges Boudarel, colpevole di essersi a suo tempo opposto alla guerra francese in Indocina; i suoi persecutori, fra cui un ex-ministro di Giscard d'Estaing, sono tanto più imbaldanziti per il fatto che

– dichiarano – «l'opinione pubblica riscopre oggi il ruolo civilizzatore» dell'esercito francese¹³⁹.

Polemizzando contro i nuovi crociati, sulle colonne dell'«Unità» ho denunciato il ripresentarsi di forme di interventismo più o meno democratico analoghe a quelle sviluppatesi nel corso del primo conflitto mondiale (cfr. *supra*, cap. III, 1 b). Flores d'Arcais, in quel momento membro della direzione del PDS, ha prontamente replicato, sempre dalle colonne dell'«Unità»: «Va rifiutato l'anatema scagliato contro l'interventismo democratico dei Bobbio, dei Foa, dei Giolitti»¹⁴⁰. La continuità col 1914 sembra qui essere tranquillamente accettata.

Emerge così la reale discriminante tra «riformisti» e «rivoluzionari»: non è l'atteggiamento nei confronti della violenza e neppure la teorizzazione del ruolo dell'avanguardia (abbiamo visto lo stesso Salvemini celebrare il ruolo dell'avanguardia democratico-interventista). Non è neppure, come pretende Bobbio¹⁴¹, la subordinazione che egli rimprovera ai leninisti della morale alla Storia. Abbiamo visto Turati chiamare ad inchinarsi dinanzi alla «storia» e al «fato» che procedevano inesorabilmente col loro carico immane di cadaveri; lo stesso Salvemini attribuisce alla guerra il compito di spazzar via «i due Stati più antinazionali [Russia e Turchia] che ingombrano tut-

¹³⁹ Si veda l'articolo di G. Marsili su «L'Unità» del 23 marzo 1991, p. 12.

¹⁴⁰ P. Flores D'Arcais, *Politica di pace, non l'assolutismo di certi pacifisti*, su «l'Unità» del 22 gennaio 1991, p. 13.

¹⁴¹ Ho polemizzato con lui, su questo tema, già in *È fallita la rivoluzione d'Ottobre?*, in «Marxismo oggi», gennaio (1991), pp. 31-8.

tora il terreno della storia»¹⁴². Sia pure con accenti diversi, sia Turati che Salvemini giustificano la violenza e il massacro, senza precedenti, della prima guerra mondiale, in nome per l'appunto della necessità storica. Quanto poi alla morale, a dimostrazione dell'abilità dei riformisti di saperla adattare alle loro concrete esigenze politiche, basta citare per tutti Salvemini, che pure è fra i migliori, e per il quale, tuttavia, «la conquista di Tripoli, per quanto ingiusta dal punto di vista della moralità assoluta [...], dovremo tutti alla fine considerarla dal punto di vista morale come un grande beneficio pel nostro paese»¹⁴³. In realtà, la tradizione «riformista» si caratterizza in primo luogo per l'atteggiamento assunto nei confronti della guerra imperialista e della questione coloniale.

L'interventismo «democratico» e «pacifista» è oggi il nucleo centrale dell'ideologia della guerra. Particolarmente significativa è la recente campagna pubblicitaria della *Bundeswehr*: «Ci sono molte cose da difendere: libertà e diritti civili, auto-determinazione e indipendenza da pressioni esterne. E la pace...»¹⁴⁴. La stessa musica viene suonata in Italia per esigere il rafforzamento e la professionalizzazione dell'esercito. Anche le prossime spedizioni contro il Sud verranno condotte come operazioni di polizia internazionale. All'odierna ideologia della guerra ha dato e continua a dare un contributo di primo piano la sini-

¹⁴² G. Salvemini, *Le origini della guerra* (conferenza del 16 novembre 1914), ora in *Opere*, cit., vol. III, 1, p. 394.

¹⁴³ G. Salvemini, *Colonia e Madre Patria*, cit., p. 149.

¹⁴⁴ Si veda la polemica di G. Grass su «Die Zeit» del 13-22 marzo 1991, p. 63.

stra «riformista»¹⁴⁵. Questa crede di aver scoperto qualcosa di nuovo. Ma farebbe bene a rileggere il vecchio e disprezzato Lenin che però già nel 1917 denunciava l'abitudine degli europei a non considerare guerre quelle che si svolgevano fuori dell'Europa e che tuttavia comportavano lo sterminio di popoli inermi o comunque in condizioni di netta inferiorità militare (Loc, XXIV, 412).

¹⁴⁵ Com'è confermato dall'appoggio del PDS all'intervento in Somalia, per la quale il governo italiano rivendica una sorta di «mandato». [La partecipazione italiana alla missione ONU "Restore hope" del '92-'94 godette di ampio consenso tra le forze politiche. Anche dopo il successivo disimpegno dell'Italia dalla propria ex-colonia, la tragedia somala è proseguita quasi ininterrottamente fino ai nostri giorni e ha comportato immani sofferenze per la popolazione, fatta tra l'altro bersaglio anche di recenti e ripetuti raid aerei da parte degli Stati Uniti].

PARTE TERZA

MARX E LA STORIA DEL NOVECENTO

V

MARX E LA STORIA DEL TOTALITARISMO

1. TRADIZIONE LIBERALE E ISTITUZIONI TOTALI

L'ideologia dominante cerca di rimuovere i drammatici, irrisolti problemi del mondo contemporaneo e la persistente tragica attualità della «barbara discriminazione tra le creature umane» evidenziata dalla guerra del Golfo mediante la liquidazione sommaria della vicenda iniziata con la rivoluzione d'Ottobre e un bilancio manicheo non solo del Novecento ma degli ultimi due secoli. In tale prospettiva, la storia della fortuna di Marx e Engels è da identificare con la storia del totalitarismo, sicché l'unico possibile uso, oggi, degli autori del *Manifesto del partito comunista* sarebbe quello di ricercare con pazienza le loro tracce nella storia per poterle definitivamente cancellare. Si tratta già di un'operazione faticosa, considerata però necessaria ma non sufficiente dalla pubblicistica neo-liberale (o neo-liberista) la quale, per in-

dividuare la genesi del totalitarismo, risale a ben prima di Marx. Dal punto di vista di Hayek, una resa dei conti definitiva dovrebbe comportare il ritorno al liberalismo classico.

Ma è poi vero che quest'ultimo è del tutto immune dalla macchia del totalitarismo? In realtà, c'è un'istituzione totale, oggetto della dura critica di Marx ed Engels, ma che accompagna come un'ombra l'intera storia dell'Europa liberale. Sto parlando delle «case di lavoro» (*workhouses*) o «case di correzione» nelle quali venivano rinchiusi, spesso su semplice provvedimento di polizia, i disoccupati e tutti coloro che venivano considerati «oziosi vagabondi». Per spiegare il funzionamento, possiamo rifarci alla descrizione ammirata che ne fa un testo classico del liberalismo tedesco nella prima metà dell'Ottocento. Intanto, chi dev'essere rinchiuso in questa istituzione? Ma è chiaro, tutti coloro che, essendo privi di mezzi di sussistenza, potrebbero essere tentati di violare il diritto di proprietà: il furto infatti – precisa il testo in questione – dev'essere dallo Stato impedito «già nella sua fonte». All'interno, «una severa sorveglianza e disciplina» deve controllare la «permanente e puntuale esecuzione» del lavoro obbligatorio. Soprattutto, perché l'istituzione eserciti in pieno la sua funzione pedagogica sull'ozioso internato, «tutte le sue inclinazioni sensibili devono rimanere insoddisfatte». È difficile dire qui dove cessi la preoccupazione pedagogica e dove inizia il vero e proprio sadismo. In ogni caso, se, nonostante tutto, non emergono sintomi adeguati di miglioramento, l'istituzione ha a disposizione ulteriori strumenti per piegare la

«caparbieta» dell'ozioso, ad esempio costringendolo in cella d'isolamento e al buio, riducendogli ulteriormente le razioni dei pasti ecc., in modo da educarlo finalmente all'«amore della laboriosità»¹⁴⁶.

È vero, siamo in Germania, e si potrebbe tentare di mettere tutto ciò sul conto della tradizione tedesca. Le cose stanno diversamente. Intanto l'ammirata descrizione delle case di lavoro rinvia ad ambienti liberali citati con favore da Hayek¹⁴⁷. E poi, si tratta di un'istituzione che aveva il suo centro in Inghilterra. E proprio con riferimento al paese classico del liberalismo, il giovane Engels ci rivela una serie di particolari ancora più impressionanti: «*I paupers* portano l'uniforme della casa e sono soggetti all'arbitrio del direttore senza la minima protezione»; affinché «i genitori "moralmente degradati" non possano influire sui loro figli, le famiglie vengono separate; l'uomo viene inviato in un'ala, la donna in un'altra, i figli in una terza». L'unità familiare viene rotta, ma per il resto, sono tutti ammassati talvolta fino al numero di dodici o sedici per una sola stanza e su di tutti viene esercitato ogni tipo di violenza che non risparmia neppure i vecchi e i bambini e che comporta attenzioni particolari per le donne. In pratica – conclude Engels – gli internati delle case di lavoro vengono dichiarati e trattati come «oggetti di disgusto e di

¹⁴⁶ Si veda la voce *Arbeitshäuser*, curata da R. Mohl in *Staats-Lexikon oder Encyclopädie der Staatswissenschaften*, a cura di C. v. Rotteck e C. Welcker, Altona 1834, vol. I, in particolare pp. 659-64; su ciò cfr. D. Losurdo, *Tra Hegel e Bismarck. La rivoluzione del 1848 e la crisi della cultura tedesca*, Editori Riuniti, Roma 1983, pp. 144-8.

¹⁴⁷ F. A. von Hayek, *New Studies*, tr. it. cit., p. 143.

orrore posti al di fuori della legge e della comunità umana» (MEW, II, 496-8). Si tratta di un'istituzione – si potrebbe oggi aggiungere – sulla quale avrebbe potuto degnamente campeggiare la scritta *Arbeit macht frei*, il lavoro rende liberi!

E tuttavia, non mancano coloro che considerano insufficientemente severa la disciplina vigente in tale istituzione. Alla fine del '600, nell'Inghilterra liberale scaturita dalla *Rivoluzione Gloriosa*, viene avanzata una proposta per un ulteriore giro di vite: «Chiunque falsifichi un lasciapassare [uscendo senza permesso] sia punito con il taglio delle orecchie la prima volta, la seconda sia deportato nelle piantagioni come per un crimine», e quindi ridotto in pratica alla condizione di schiavo. Ma c'è una soluzione ancora più semplice, almeno per coloro che hanno la sfortuna di essere sorpresi a chiedere l'elemosina fuori dalla loro parrocchia e vicino ad un porto di mare: che siano imbarcati coattivamente nella marina militare; «se poi scenderanno a terra senza permesso, oppure si allontaneranno o si tratterranno a terra più a lungo del consentito, saranno puniti come disertori», e cioè con la pena capitale. Ma chi è l'autore di queste proposte? È John Locke¹⁴⁸, sì, il padre del liberalismo. E di nuovo, è dal seno stesso dell'Europa liberale che emerge l'universo concentrazionario, tanto più che la caccia agli «oziosi vagabondi» sembra comportare

¹⁴⁸ Il testo del 1697, scritto da Locke nella sua qualità di membro della *Commission on Trade*, è riportato in H. R. F. Bourne, *The Life of John Locke*, London 1876, ristampa Scientia, Aalen 1969, vol. II, pp. 377-90.

una partecipazione corale del resto della popolazione, dato che a catturarli sono chiamati gli stessi abitanti della casa presso cui gli accattoni hanno avuto la sventura di bussare. Siamo realmente in presenza di «legislazione sanguinaria contro i vagabondi»: il giudizio è di Marx che nel *Capitale* denuncia anche il fatto che rapporti di lavoro sostanzialmente schiavistici si siano mantenuti in Inghilterra fin nel cuore dell'Ottocento (MEW, XXIII, 761-5).

Ma torniamo alla proposta di Locke relativa all'arruolamento forzoso degli accattoni nella marina militare. Ci imbattiamo qui in un'ulteriore istituzione totale. In un paragrafo del secondo *Trattato sul governo*, teso a dimostrare l'assoluta inviolabilità della proprietà privata, ecco in che termini lo stesso Locke descrive la disciplina vigente nell'esercito:

«La conservazione dell'esercito e, con esso, dello Stato nel suo complesso esige obbedienza assoluta agli ordini di ogni ufficiale superiore, e disobbedire o discutere anche i più irragionevoli significa giustamente la morte. Eppure vediamo che né il sergente, che può ordinare a un soldato di marciare verso la bocca di un cannone o di restare su una breccia dove è pressoché sicuro di morire, può ordinare a quel soldato di dargli un quattrino del suo; né il generale, che può condannarlo per diserzione o per non aver eseguito gli ordini più disperati, può, con tutto il suo assoluto potere di vita e di morte, disporre di un centesimo di proprietà di quel soldato o impossessarsi d'una briciola dei suoi beni; ciò pur potendogli ordinare qualsiasi cosa e potendolo impiccare per la minima disobbedienza»¹⁴⁹.

¹⁴⁹ J. Locke, *Two Treatises of Civil Government*, cit., II, § 139.

E cioè, la proprietà è in ogni caso inviolabile, ma la «conservazione [...] dello Stato» fondato sulla proprietà esige che nell'esercito gli ufficiali dispongano di «assoluto potere di vita o di morte». Conviene riflettere su quest'ultima espressione, usata altrove per definire la natura dell'istituto della schiavitù vera e propria, da Locke considerata ovvia e pacifica nelle colonie (cfr. *supra*, cap. I, 4), là dove l'universo concentrazionario del lavoro coatto raggiunge la sua perfezione, e là dove vengono o devono essere deportati, come sappiamo, coloro che non hanno saputo adattarsi alla disciplina delle case di lavoro.

Di queste istituzioni totali, tra loro strettamente intrecciate, Marx è critico radicale. In tale ambito bisogna collocare la stessa analisi della fabbrica capitalistica. Nel teorizzare il suo *Panopticon*, questo edificio mirante a realizzare una sorveglianza senza scampo, Bentham sottolinea che esso può servire indifferentemente come penitenziario, casa di lavoro o anche come fabbrica¹⁵⁰. Tra queste istituzioni non sembrano esserci differenze di rilievo; tutte sono caratterizzate da una disciplina che ha il suo modello nell'esercito. Alla luce di tale fatto, si può comprendere meglio la denuncia che il *Manifesto del partito comunista* fa del «dispotismo» vigente nelle fabbriche, dove gli operai vengono «organizzati militarmente» e, «come soldati semplici dell'industria [...] sottoposti alla sorveglianza di tutta una gerarchia di sottufficiali e di ufficiali» (MEW, IV, 469). La costruzione della libertà comporta allora, nel suo stadio

¹⁵⁰ Cfr. *The Works of Jeremy Bentham*, a cura di J. Bowring, Tait, Edinburgh 1863, vol. IV, p. 40.

finale, il deperimento di quella istituzione totale per eccellenza che è l'esercito.

Nel Sieyès del 1789, impegnato nella lotta contro l'antico regime e preoccupato del possibile colpo di Stato monarchico, Marx aveva forse potuto leggere che ogni qualvolta l'esercito interviene all'interno del proprio paese, in funzione di ordine pubblico, la libertà è distrutta¹⁵¹. Per ironia della storia, dieci anni dopo è proprio Sieyès ad organizzare il colpo di Stato di Napoleone Bonaparte che incontra, all'inizio, il caloroso appoggio di Constant, Madame de Staël e degli ambienti liberali¹⁵².

Se questo colpo di Stato l'apprende dai libri di storia, il successivo, quello di Luigi Bonaparte, Marx può sperimentarlo e analizzarlo da vicino. Sono note le conclusioni a cui giunge: il regime rappresentativo è sempre pronto a trasformarsi in dittatura militare, e ciò in base ad una logica il cui controllo finisce con lo sfuggire, il più delle volte, alla stessa classe dominante; l'apparato militare sviluppato dalla borghesia in funzione antioperaia finisce con l'inghiottire la società nel suo complesso e la stessa borghesia. Con la repressione della rivolta operaia di giugno, il generale Cavaignac (caro alla borghesia liberale) esercita «la dittatura della borghesia mediante la spada» che però finisce col trasformarsi nella «dittatura della spada sulla società civile» (MEW, VII, 40). È questa l'essenza del bonapartismo, che può svilupparsi sia in relazione alla lotta di classe all'interno di un singolo

¹⁵¹ E.-J. Sieyès, *Ecrits politiques*, cit., p. 197 e p. 203.

¹⁵² Cfr. H. Guillemin, *Benjamin Constant muscadin 1795-1799*, Gallimard, Paris 1958, pp. 275-9.

paese, sia in relazione ai conflitti internazionali. Come dimostra l'esempio del bonapartismo prussiano e tedesco incarnato da Bismarck.

2. MOBILITAZIONE TOTALE, TOTALISMO, TOTALITARISMO

Con lo scoppio della prima guerra mondiale, l'irreggimentazione della società raggiunge un livello senza precedenti. Ora, con la coscrizione obbligatoria, impostasi anche in Inghilterra, è tutta la popolazione maschile in grado di portare le armi ad essere sottoposta, per usare le parole già viste di Locke, ad un «assoluto potere di vita e di morte»: sono lì a dimostrarlo i tribunali militari, i plotoni d'esecuzione, la pratica delle decimazioni. Legislazione d'emergenza o stato d'assedio provvedono a stringere in una morsa d'acciaio la stessa popolazione civile. Allo Stato – osserva Weber nel 1917 – «viene oggi attribuita una forza “legittima” sulla vita, la morte e la libertà»¹⁵³. E ciò non vale solo per la Germania, ma anche per i paesi di più antiche tradizioni liberali. Dappertutto vige la medesima parola d'ordine: «mobilitazione totale», «guerra totale», «politica totale»¹⁵⁴. È proprio di qui che bisogna partire per

¹⁵³ M. Weber, *Der Sinn der «Wertfreiheit» der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften*, 1917, in *Methodologische Schriften, Studienausgabe*, Fischer, Frankfurt a. M. 1968, p. 276.

¹⁵⁴ Sono parole d'ordine che poi trovano la loro consacrazione in due opere pubblicate in Germania tra le due guerre, E. Jünger, *Die totale Mobilmachung*, 1930 e E. Ludendorff, *Der*

spiegare la genesi del termine e della realtà del «totalismo»¹⁵⁵ o totalitarismo propriamente detto.

All'opposizione contro questa mobilitazione totale si schiera solo il movimento rivoluzionario richiamantesi a Marx. Si potrebbe dire che la rivoluzione d'Ottobre rappresenta il pieno dispiegarsi della lezione antitotalitaria presente in Marx e al tempo stesso l'aprirsi di un nuovo capitolo della storia del totalitarismo. Vediamo intanto il primo aspetto. A dar prova di olismo, di organicismo, di totalitarismo sono non solo i nazionalisti dichiarati ma anche i liberali, tutti accomunati dalla persuasione della necessità del sacrificio di milioni e milioni di individui sull'altare della salvezza dello Stato o della patria. A rifiutare questo gigantesco rito sacrificale e a contestare l'«assoluto potere di vita e di morte» dello Stato sono in primo luogo i seguaci di Marx e di Lenin. A tale proposito si sviluppa in Italia un interessante dibattito. Il liberale Croce, dopo aver ribadito la distinzione tra morale e politica, polemizza contro i «moralisti politici» – in primo luogo i bolscevichi – che «si sono dati a pronunciare giudizio morale sugli Stati» e pretenderebbero, «in nome della moralità», di condan-

totale Krieg, Ludendorff, München 1935, che parla ripetutamente della «politica totale» come presupposto della «guerra totale» (cfr. p. 35 e *passim*).

¹⁵⁵ Immediatamente a ridosso della guerra comincia ad apparire il termine «Totalismus» (cfr. A. Paquet, *Im Kommunistischen Rußland. Briefe aus Moskau*, Diederichs, Jena 1919, p. 111, cit. da E. Nolte, *Der europäische Bürgerkrieg 1917-1945. Nationalsozialismus und Bolschewismus*, Ullstein, Frankfurt a. M.-Berlin 1987, p. 563).

nare la guerra proclamata dagli Stati¹⁵⁶. A Croce, Togliatti rimprovera di voler staccare «lo Stato dalla coscienza degli individui», ponendo «tra di essi un abisso [...]». Lo Stato torna ad essere un'astrazione, perché gli si è tolto il sostegno concreto della volontà morale degli individui». «È un resto dell'antica trascendenza, un'ombra del vecchio Dio». E dunque, lo Stato che, secondo Croce, aveva il diritto di impegnarsi liberamente in guerra seguendo il suo istinto vitale e di potenza e sacrificando in massa i suoi cittadini, quello Stato agli occhi di Togliatti appare come null'altro che la superficiale secolarizzazione del vecchio Moloch divoratore di uomini. Contro tale divoratore Stato-Dio, e la sua totalitaria pretesa di disporre di «assoluto potere di vita e di morte» sui suoi cittadini era scoppiata la rivoluzione d'Ottobre. Quest'ultima rappresenta il rifiuto conseguente di ogni «concezione politica la quale attribuisca allo Stato una volontà sopraindividuale»¹⁵⁷.

Come si vede, in questo momento a sostenere le ragioni dell'individuo è Togliatti, e lo fa celebrando la rivoluzione d'Ottobre e richiamandosi a Marx. Croce, invece, già prima dell'intervento dell'Italia, aveva guardato con ammirazione all'esempio dell'organizzazione e dell'unità corale della Germania in guerra e aveva sostenuto la tesi che il «socialismo alla Marx»

¹⁵⁶ B. Croce, *Soppravvivenze ideologiche* (1918), in *L'Italia dal 1914 al 1918. Pagine sulla guerra*, Laterza, Bari 1950, pp. 252-3.

¹⁵⁷ P. Togliatti, «*Pagine sulla guerra*», di B. Croce (1919) in *Opere*, cit., vol. I, p. 40; su ciò cfr. D. Losurdo, *Gramsci, Gentile, Marx e le filosofie della prassi*, in A.a. V.v., *Gramsci e il marxismo contemporaneo*, a cura di B. Muscatello, Editori Riuniti, Roma 1990, pp. 102-8.

era destinato ad essere superato dal «socialismo di Stato e di nazione»¹⁵⁸. Conviene soffermarsi un attimo su quest'ultima espressione. Alla fine dell'Ottocento, Engels aveva denunciato il carattere reazionario del «socialismo prussiano di Stato» (*preußischer Staatssozialismus*) e – fatto ancora più significativo – aveva messo in connessione con i preparativi di guerra di Bismarck lo sviluppo di questo «falso socialismo» o «preteso socialismo» (MEW, XX, 259 e nota; XXV, 170)¹⁵⁹. Ora invece la categoria e l'espressione «socialismo di Stato» acquista un significato univocamente positivo.

Già due anni prima dello scoppio della guerra Croce aveva accusato i socialisti di aver distrutto la «coscienza dell'unità sociale» e s'era lamentato della «generale decadenza del sentimento di *disciplina sociale*: gli individui non si sentono più legati a un gran tutto, sottomessi a questo, cooperanti in esso, attingenti il loro valore dal lavoro che compiono nel tutto»¹⁶⁰. Due anni dopo, Croce individua la realizzazione dell'agognato «gran tutto» nel «socialismo di Stato e di nazione», in pratica nel socialismo di guerra e dell'organizzazione e militarizzazione totale della classe operaia e della popolazione. Si direbbe che il socialismo o il «comunismo di caserma» a suo tempo condannato da Marx ed Engels (MEW, VIII, 322)

¹⁵⁸ B. Croce, *Cultura tedesca e politica italiana*, 1914, in *L'Italia dal 1914 al 1918*, cit., p. 22.

¹⁵⁹ Su ciò cfr. D. Losurdo, *Tra Hegel e Bismarck*, cit., pp. 332-5.

¹⁶⁰ B. Croce, *Il partito come giudizio e come pregiudizio* (1912) e *Fede e programmi* (1911), in *Cultura e vita morale* (1914), Laterza, Bari 1955, pp. 195-6 e pp. 162-3.

diventi ora l'ideale dei diversi Stati impegnati nel conflitto e della stessa borghesia liberale. Se il *Manifesto del partito comunista* aveva denunciato la fabbrica capitalistica anche per le implicazioni militaresche che essa comportava, ora la guerra e la mobilitazione totale vengono celebrate «come strumento per abolire la struttura di classe»¹⁶¹. Nell'additare l'ideale del «socialismo di Stato o di nazione», Croce si richiama all'ultimo Antonio Labriola, «socialista e patriota, e perfino imperialista, fautore della guerra, fautore delle conquiste coloniali»¹⁶². Il filosofo liberale sembra guardare con favore allo stretto legame tra ferrea disciplina militare all'interno e politica internazionale di assoggettamento dei popoli coloniali. Tre anni dopo, assieme alla guerra e all'esercito, la rivoluzione d'Ottobre mette in discussione anche quella che definisce la schiavitù coloniale, e cioè l'altra istituzione totale, l'universo concentrazionario del lavoro coatto che l'Europa liberale e la *belle époque* avevano mantenuto in piedi nelle colonie.

3. RIVOLUZIONE D'OTTOBRE E «COMLOTTO EBRAICO-BOLSCEVICO»

Data la mobilitazione totale in atto, ben si comprende che i bolscevichi impegnati a chiedere la pace immediata vengono accusati da Kerensky, capo del

¹⁶¹ G. L. Mosse, *Le guerre mondiali dalla tragedia al mito dei caduti*, Laterza, Roma-Bari 1990, p. 73.

¹⁶² B. Croce, *Tre socialismi* (1918), in *L'Italia dal 1914 al 1918*, cit., p. 284.

governo provvisorio, di complicità col nemico, dunque di un delitto che comporta la pena capitale. È un'accusa che trova subito larga eco nei paesi dell'Intesa; anzi si tratta di un'accusa che si fonda su documenti costruiti dal controspionaggio francese¹⁶³. La rivoluzione d'Ottobre diventa poi la prova del nove del complotto tedesco. Alla Camera dei comuni Churchill dichiara (5 novembre 1919): «Lenin era stato inviato in Russia dai Tedeschi come voi potreste inviare una fiala contenente una coltura di tifo o di colera nelle riserve di acqua di una grande città»¹⁶⁴. E cioè, si trattava di un episodio della guerra totale, per così dire anche batteriologica, scatenata dai tedeschi, i quali, dopo aver impiegato i gas asfissianti, avevano fatto ricorso all'agitazione bolscevica. Se di una visione olistica e tendenzialmente totalitaria della società è parte integrante l'espunzione del conflitto che appare come il risultato non di interne contraddizioni oggettive, bensì dell'aggressione di agenti patogeni esterni ai danni di un organismo fondamentalmente sano e unitario, bisogna allora dire che tendenze olistiche e tendenzialmente totalitarie si diffondono in Occidente a partire dal clima di mobilitazione totale il quale, però, si prolunga ben al di là del primo conflitto mondiale.

La teoria del complotto si arricchisce di un motivo fatale che chiama in causa anche e soprattutto gli ebrei. Per Churchill, Lenin è «il gran maestro e capo» di «una setta formidabile, la più formidabile del

¹⁶³ L. Poliakov, *L'histoire de l'antisémitisme. Tome IV, L'Europe suicidaire: 1870-1933*, Calmann-Lévy, Paris 1977, p. 200.

¹⁶⁴ Ivi, p. 228.

mondo». Perché non ci sia neppure l'ombra di un dubbio, ecco che interviene, qualche giorno dopo un'ulteriore precisazione: «Vogliono distruggere ogni fede religiosa che consola e ispira l'animo umano. Credono nei Soviet internazionali degli ebrei russi e polacchi. Noi, continuiamo a credere nell'impero britannico»¹⁶⁵. Aveva scritto Engels nel 1851: «Sono da lungo tempo trascorsi i tempi di quella superstizione che riconduceva la rivoluzione alla malvagità di un pugno di agitatori» (MEW, VIII, 5). Engels si sbagliava profondamente. La lotta contro la rivoluzione d'Ottobre inaugura l'epoca in cui la teoria del complotto celebra il suo trionfo. Essa si diffonde dappertutto, penetra anche in Italia e qui, tra i suoi sostenitori, trova Benito Mussolini, che ha ormai rotto i ponti col socialismo e con Marx e si appresta a diventare duce del fascismo. Eccolo dunque impegnato a scatenare una violenta campagna contro il bolscevismo «giudaico-tedesco»: sono trascorsi pochi giorni dalla presa del potere ad opera di Lenin. Subito dopo la fine della guerra e la sconfitta della Germania, il bolscevismo viene messo sul conto esclusivamente dell'internazionale ebraica¹⁶⁶.

Torniamo all'Inghilterra. La tesi del complotto è così radicata, che non ci si accontenta di mezze misure; si risale sino alla rivoluzione francese e anche qui

¹⁶⁵ Ivi, pp. 228-9; cfr. anche E. Nolte, *Der europäische Bürgerkrieg*, cit., p. 111.

¹⁶⁶ M. Michaelis, *Mussolini and the Jews: German-Italian Relations and the Jewish Question in Italy 1922-1945* (1978); tr. it., *Mussolini e la questione ebraica. Le relazioni italo-tedesche e la politica razziale in Italia*, Comunità, Milano 1982, p. 35.

si scopre o si riscopre la trama segreta e sinistra della cospirazione giudaica. Si tratta, com'è noto, di una vecchia tesi, quella su cui, allusivamente, si esercitava l'ironia già vista di Engels, ma che, in questo periodo di tempo, viene rilucidata e rimessa a nuovo da un'autrice inglese, subito citata con favore da Winston Churchill¹⁶⁷. Alla tesi della continuità del complotto ebraico dalla rivoluzione francese a quella d'Ottobre mancava forse un anello. La lacuna viene subito colmata: i «tipografi ufficiali di Sua Maestà» provvedono a stampare l'edizione inglese dei *Protocolli dei Savi di Sion*, a breve distanza di tempo citata con grande evidenza dal «Times», come prova o indizio della minacciosa trama segreta che andava avvolgendo l'Occidente¹⁶⁸. Tale è il terrore suscitato dalla rivoluzione d'Ottobre che la tesi del complotto «ebraico-bolscevico» travalica l'Atlantico e raggiunge un paese dove, fino a quel momento, il fenomeno dell'antisemitismo era quasi sconosciuto, anche perché il tradizionale capro espiatorio era costituito da un diverso gruppo etnico. Sì, il mito ariano e della «superiorità dell'ariano» era già ben presente negli USA, ma fino allora era stato fatto valere nei confronti dei neri: erano loro ad incarnare «la minaccia nazionale spaventosa, infausta» che pesava sulla civiltà americana, erano loro che, secondo i razzisti

¹⁶⁷ Cfr. L. Poliakov, *L'histoire*, cit., p. 229. Con riferimento alla rivoluzione francese, la tesi del complotto ebraico è già formulata da Edmund Burke: cfr. D. Losurdo, *Vincenzo Cuoco, la rivoluzione napoletana del 1799 e la comparatistica delle rivoluzioni*, in «Società e storia» (1990), n. 46, pp. 907-8.

¹⁶⁸ Cfr. L. Poliakov, *L'histoire*, cit., p. 226 e pp. 232-3.

più estremisti, bisognava «uccidere e cancellare dalla faccia della terra»¹⁶⁹.

Con la guerra prima e la rivoluzione d'Ottobre poi, la situazione cambia: la crociata contro il pericolo ebraico-bolscevico acquista tanto vigore da poter vantare la partecipazione in prima fila anche di Henry Ford, il magnate dell'industria automobilistica, che fonda a tale proposito una rivista di larga tiratura, il «Dearborn Independent»: gli articoli qui pubblicati vengono raccolti nel novembre 1920 in un volume, *L'ebreo internazionale* che subito diventa un punto di riferimento dell'antisemitismo internazionale, tanto da poter esser considerato «senza dubbio il libro che più ha contribuito alla celebrità dei *Protocolli* nel mondo»¹⁷⁰. Alludendo alla teoria del complotto, Engels aveva parlato di «superstizione», quasi che si fosse trattato del residuo di un mondo premoderno e preindustriale, ma ecco che invece assistiamo all'incontro di tale teoria col mondo dell'industria e della tecnologia moderna, anzi con un rappresentante d'avanguardia delle tecniche più avanzate di produzione industriale.

È vero, dopo qualche tempo Ford è costretto a rinunciare alla sua campagna, ma intanto è stato tradotto in Germania e ha incontrato grande fortuna.

¹⁶⁹ V. Woodward, *Origins of the New South 1877-1913* (1951); tr. it., *Le origini del nuovo Sud*, Il Mulino, Bologna 1963, p. 332.

¹⁷⁰ N. Cohn, *Warrant of Genocide* (1966); tr. fr., *Histoire d'un mythe. La «Conspiration» juive et les «Protocoles des Sages de Sion»*, Gallimard, Paris 1967, p. 157; cfr. anche L. Poliakov, *L'histoire*, cit., p. 271 sgg. e F. Heer, *Gottes erste Liebe. Die Juden im Spannungsfeld der Geschichte*, Ullstein, Frankfurt a. M.-Berlin 1986, p. 193.

Più tardi diranno di essersi ispirati a lui o di aver da lui preso le mosse gerarchi nazisti di primo piano come von Schirach e persino Himmler¹⁷¹. Il secondo in particolare racconta di aver compreso «la pericolosità dell'ebraismo» solo a partire dalla lettura del libro di Ford: «per i nazionalsocialisti fu una rivelazione». Seguì poi la lettura dei *Protocolli dei Savi di Sion*: «Questi due libri ci indicarono la via da percorrere per liberare l'umanità afflitta dal più grande nemico di tutti i tempi, l'ebreo internazionale»¹⁷²; com'è chiaro, Himmler fa uso di una formula che riecheggia il titolo del libro di Henry Ford. Potrebbe trattarsi di testimonianze in parte interessate e strumentali. È un dato di fatto però che nei colloqui di Hitler con Dietrich Eckart, la personalità che ha avuto su di lui la maggior influenza, lo Henry Ford antisemita è tra gli autori più frequentemente e positivamente citati¹⁷³. E, d'altra parte, secondo Himmler, il libro di Ford assieme ai *Protocolli*, avrebbe svolto un ruolo «decisivo» (*ausschlaggebend*) oltre che

¹⁷¹ Per quanto riguarda von Schirach cfr. W. L. Shirer, *The Rise and Fall of the Third Reich* (1959); tr. it., *Storia del Terzo Reich*, Einaudi (1962), Torino 1974, p. 230.

¹⁷² Si veda la testimonianza di Felix Kersten, massaggiatore finlandese di Himmler, conservata nel *Centre de documentation Juive et contemporaine* (*Das Buch von Henry Ford*, 22 dicembre 1940, n. CCX-31). Su questa testimonianza ha già richiamato l'attenzione Poliakov (*L'histoire*, cit., p. 278) che però vi fa riferimento assai sommariamente.

¹⁷³ Cfr. D. Eckart, *Der Bolschewismus von Moses bis Lenin. Zwiegespräch zwischen Adolf Hitler und mir*, Hoheneichen Verlag, München 1924, p. 52, nota 30. Su ciò cfr. E. Nolte, *Der Faschismus in seiner Epoche* (1963); tr. it., *I tre volti del fascismo*, Mondadori, Milano 1978, p. 690, nota 132.

sulla sua formazione, anche su quella del Führer¹⁷⁴. Certo è che *L'ebreo internazionale* continua ad essere pubblicato con grande onore nel Terzo Reich con prefazioni che sottolineano il decisivo merito storico dell'autore e industriale americano (nell'aver fatto luce sulla «questione ebraica») e evidenziano una sorta di linea di continuità da Henry Ford a Adolf Hitler¹⁷⁵!

Risulta a questo punto evidente l'insostenibilità della tesi recentemente formulata da Ernst Nolte, secondo cui il genocidio, in cui va a sfociare il totalitarismo nazista, sarebbe da mettere fondamentalmente in conto della barbarie «asiatica», da Hitler imitata guardando alla rivoluzione d'Ottobre e ai metodi con cui in URSS veniva condotta la «lotta di classe»¹⁷⁶. Il Nolte del 1987 viene confutato dal Nolte che vent'anni prima, a proposito dell'importanza dell'assimilazione di bolscevismo e ebraismo nella formazione ideologica e politica di Hitler, osserva: «l'efficacia esplosiva, in sede politica, di questa identificazione di ebraismo e bolscevismo è palmare [...]. Non era questa una trovata di Hitler certamente, bensì il patrimonio comune di un'intera letteratura che andava da Henry Ford a Otto Hauser (si potrebbe semmai dire che Hitler fu inventato *da lei*)»¹⁷⁷.

¹⁷⁴ Si veda la testimonianza già citata del massaggiatore finlandese di Himmler.

¹⁷⁵ Si veda ad esempio il *Vorwort* della casa editrice tedesca alla 29° e 30° edizione che porta la data «giugno e agosto 1933»: H. Ford, *Der international Jude*, Hemmer, Leipzig 1933, pp. 3-5.

¹⁷⁶ Cfr. E. Nolte, *Der europäische Bürgerkrieg*, cit., e Id., *War nicht der Archipel Gulag ursprünglicher als Auschwitz?*, in «Frankfurter Allgemeine Zeitung», 6/VI/1986.

¹⁷⁷ E. Nolte, *Der Faschismus in seiner Epoche*, tr. it. cit., p. 465.

In realtà, l'ombra della soluzione finale a danno degli ebrei comincia ad emergere già nel corso della prima guerra mondiale. Nell'ottobre 1917, uno scrittore cattolico inglese, G. C. Chesterton (che più tardi, nel 1921, incontrerà Henry Ford riportandone un'impressione tanto più entusiasta data la comunanza di idee sulla questione ebraica) procede ad una minacciosa messa in guardia: «Vorrei aggiungere una parola sugli ebrei... Se continuano a dilungarsi in stupidi discorsi sul pacifismo, aizzando gli animi contro i soldati inglesi e le loro mogli o vedove impareranno per la prima volta che cosa significa "antisemitismo"»¹⁷⁸. Fin qui l'antisemitismo è direttamente legato alle esigenze di mobilitazione totale propria della guerra. Non solo in Inghilterra, ma anche nei paesi con lei in guerra, l'ombra del sospetto si addensa su un gruppo etnico con forti legami internazionali e quindi con pericolose tendenze cosmopolite e neutraliste, e per di più pervicacemente attaccato ad una sua irriducibile diversità culturale che gli impedisce di fondersi senza residui nella conclamata comunità patriottica e di guerra. Ma il monito da Chesterton rivolto agli ebrei va oltre: «Se cercano d'indottrinare Londra così come hanno fatto con Pietroburgo, risveglieranno qualcosa che li turberà e li terrorizzerà molto più di una semplice guerra»¹⁷⁹. Si rifletta sul fatto che, in questo momento, non si è ancora verificata la conquista del potere da parte dei bolscevichi.

¹⁷⁸ Cfr. L. Poliakov, *L'histoire*, cit., p. 225.

¹⁷⁹ Ivi, p. 221.

È dunque dalla prima guerra mondiale che bisogna prendere le mosse, per comprendere la storia del totalitarismo nel Novecento. La mobilitazione totale mette in moto quello che è stato chiamato un processo di «brutalizzazione della politica» che si prolunga ben al di là del conflitto e che, se raggiunge il suo culmine in Germania, di certo non risparmia neppure i paesi di più radicate tradizioni liberali, a cominciare dall'Inghilterra la quale anzi, per un certo periodo, è alla testa della denuncia del pericolo ebraico-bolscevico. Nell'Inghilterra tra le due guerre, «uno dei maggiori successi editoriali» è costituito da romanzi, i cui protagonisti «brutalizzano allegramente nemici presentati come sciamannati e sporchi (il più delle volte, si tratta di ebrei o bolscevichi)», oppure torturano e assassinano «i nemici dell'Inghilterra senza rimorsi né pietà»¹⁸⁰. È importante l'assimilazione, suggerita da questi romanzi, tra «nemici dell'Inghilterra», «ebrei» e «bolscevichi»: sembra svanire la differenza tra guerra internazionale e lotta politica interna. Si potrebbe obiettare che questi romanzi non diventano in Inghilterra realtà sanguinosa, e tuttavia sarebbe errato pensare che la «brutalizzazione della politica» si limiti, in questo paese, esclusivamente al piano dell'immaginazione.

La rivoluzione provoca in Russia un inasprirsi dell'agitazione antisemita che si esprime in pogrom sanguinosi che si intrecciano con la guerra civile e internazionale contro il nuovo potere sovietico. Quest'ultimo si impegna fortemente a combattere tale agitazio-

¹⁸⁰ G. L. Mosse, *Le guerre mondiali*, cit., p. 191.

ne, che talvolta travalica il movimento controrivoluzionario propriamente detto. Non solo vengono emanate leggi severissime, ma Lenin pronuncia un discorso che viene inciso su disco in modo da raggiungere anche i milioni di analfabeti (Loc, XXIX, 229-30)¹⁸¹. Sul versante opposto, nell'estate del 1918, le forze britanniche sbarcate nel nord della Russia, procedono ad una diffusione massiccia, lanciandoli dagli aerei, di volantini antisemiti¹⁸². Qualche mese dopo si verificano pogrom di sconvolgenti proporzioni in cui perdono la vita circa sessantamila ebrei: «Si disse che gli Alleati, allora impegnati nella loro invasione della Russia, avevano segretamente appoggiato i pogrom». A riportare questa notizia è lo storico Mosse che commenta: «i pogrom postbellici possono servire ad illustrare una nuova spietatezza verso i nemici etichettati come tali in base a meri stereotipi (ebrei=bolscevichi); un fenomeno che [...] raggiunse nel periodo tra le due guerre un'intensità senza precedenti»¹⁸³. È stato giustamente osservato che i crimini nazisti hanno relegato in secondo piano i massacri delle generazioni precedenti in modo che pochi sono al corrente del preludio che si svolse in Russia dal 1918 al 1920¹⁸⁴. Altri studiosi sono andati

¹⁸¹ Su ciò cfr. D. Claussen, *Vom Judenhaß zum Antisemitismus, Materialien einer verleugneten Geschichte*, Luchterhand, Darmstadt-Neuwied 1987, pp. 160-4.

¹⁸² Cfr. L. Poliakov, *L'histoire*, cit., p. 225.

¹⁸³ G. L. Mosse, *Le guerre mondiali*, cit., p. 176.

¹⁸⁴ N. Cohn, *Warrant of Genocide*, tr. fr. cit., p. 128. In termini analoghi si esprime A. J. Mayer, *Why Did the Heavens Not Darken?* (1988); tr. it., *Soluzione finale. Lo sterminio degli Ebrei nella storia europea*, Mondadori, Milano 1990, p. 7.

ancora oltre e hanno osservato che la politica nazista «ha in effetti le sue fonti spirituali nella Russia degli Zar, nell'ambiente dei Cento Neri e dei Russi "puri"»¹⁸⁵. In seguito alla rivoluzione, gli emigrati russi avrebbero poi svolto un ruolo importante nella diffusione dell'antisemitismo. Finisce col riconoscerlo lo stesso Poliakov, pure tutt'altro che benevolo nei confronti dello Stato nato dalla rivoluzione d'Ottobre: «Tutti i paesi borghesi erano esposti alla propaganda dei Bianchi che in ultima analisi si riduceva all'equazione bolscevismo=giudaismo»¹⁸⁶. Anzi, dall'emigrazione russa e antibolscevica il nascente movimento nazista avrebbe attinto non solo idee, ma anche mezzi finanziari nonché militanti e quadri in misura non trascurabile¹⁸⁷.

La linea di continuità che qui finisce con l'emergere è dunque direttamente opposta a quella suggerita o enunciata dall'ultimo Nolte, ed è una linea di continuità che, dai pogrom tradizionali della Russia zarista, conduce, attraverso i massacri su larga scala perpetrati dai Bianchi e cioè dalle truppe antibolsceviche appoggiate dall'Intesa e attraverso altresì la psicosi del complotto ebraico-bolscevico che dilaga anche in Occidente, fino al nazismo e alla soluzione finale.

Ancora nel corso della seconda guerra mondiale, nelle regioni dell'Europa orientale occupata dal Ter-

¹⁸⁵ K. Heiden, *Les origines de Hitler et du nationalsocialisme*, Paris 1934, pp. 44-5 e L. Poliakov, *La causalité diabolique*, Calmann-Lévy, Paris 1985, vol. II, p. 344.

¹⁸⁶ L. Poliakov, *La causalité diabolique*, cit., vol. II, p. 377.

¹⁸⁷ Si vedano le conclusioni di L. Poliakov, *L'histoire de l'antisemitisme. Tome IV: L'Europe suicidaire*, cit., che rinvia ad una serie di autori, in larga parte già precedentemente citati.

zo Reich, pogrom locali, attizzati o incoraggiati dalle autorità naziste¹⁸⁸, sono chiamati a fiancheggiare o a stimolare quella che ormai si prospetta come la «soluzione finale».

4. SECONDA GUERRA DEI TRENT'ANNI E TOTALITARISMO

Ma se è assurda, e si può spiegare anzi solo col pregiudizio ideologico, la pretesa dell'ultimo Nolte, e non solo sua, di considerare la rivoluzione d'Ottobre corresponsabile in qualche modo anche della barbarie nazista, ciò non significa che l'Unione Sovietica sia immune dal clima generale di quegli anni. Anche se con diversa intensità da paese a paese, il clima di mobilitazione totale si prolunga ben al di là della conclusione della prima guerra mondiale. Questo, naturalmente, vale anche e a maggior ragione per l'Unione Sovietica, in preda non solo a furiose lotte civili, ma bersaglio anche di una «guerra non dichiarata» che segnala l'imbarbarimento delle relazioni internazionali. È una guerra per altro ispirata non da limitati obiettivi territoriali, bensì da un obiettivo politico totale: «Dopo l'estate del 1918 non poteva nutrirsi alcun serio dubbio circa la decisione alleata di di-

¹⁸⁸ Cfr. L. Poliakov, *Bréviaire de la haine. Le III^e Reich et les Juifs* (1951); tr. it., *Il nazismo e lo sterminio degli Ebrei*, Einaudi, Torino 1955, pp. 168-9. Cfr. H. Krausnick, *Hitlers Einsatzgruppen. Die Truppen des Weltanschauungskrieges 1938-1942*, Fischer, Frankfurt a. M. 1985, p. 184 e A. J. Mayer, *Why Did the Heavens Not Darken?*, tr. it. cit., p. 14.

struggere il regime e di aiutare chiunque tentasse di distruggerlo»¹⁸⁹.

Sono gli anni in cui il «Times» scrive che «non c'è sufficientemente posto nel mondo per contenere assieme il bolscevismo e la civiltà». E, sul versante opposto, Zinoviev dichiara: «Noi e loro non possiamo vivere su di un unico pianeta»¹⁹⁰. Nonostante gli sconvolgimenti verificatisi rispetto al 1914-8, la guerra non è terminata e anzi la sua configurazione totale è diventata ancora più netta. Ed è significativa la parola d'ordine lanciata da Zinoviev: «Abbiamo bisogno di un militarismo socialista per sconfiggere i nostri nemici»¹⁹¹. Non si tratta più ora di combattere il militarismo in quanto tale, bensì di contrapporre militarismo a militarismo.

Il clima del complotto attecchisce profondamente anche in Unione Sovietica. Kerensky e i suoi alleati avevano messo la rivoluzione d'Ottobre sul conto del complotto tedesco ed ebraico; in modo analogo finisce col comportarsi il nuovo potere sovietico rifiutandosi di riconoscere l'oggettività e la genesi in primo luogo interna delle contraddizioni provocate dal processo di costruzione della nuova società. Ovviamente, tale atteggiamento non ha nulla a che fare con Marx ed Engels. E tuttavia, sarebbe errato sorvolare sui limiti della loro teoria che possono aver

¹⁸⁹ E. H. Carr, *A History of Soviet Russia. The Bolshevik Revolution 1917-1923* (1950); tr. it., *La rivoluzione bolscevica*, Einaudi, Torino 1964, p. 882 e p. 880.

¹⁹⁰ Riportato in E. Nolte, *Der europäische Bürgerkrieg*, cit., p. 111 e p. 558 nota 41.

¹⁹¹ Ivi, pp. 558-9, nota 41.

favorito il processo di degenerazione in Unione Sovietica. L'attesa dell'estinzione dello Stato dopo un breve periodo di transizione socialista ha reso difficile o impedito l'elaborazione di una teoria dello Stato e dello Stato di diritto. Per di più, questa fase di transizione, che avrebbe dovuto condurre in tempi brevi all'avvento del comunismo, è stata pensata sul modello della guerra che in quel momento imperversava. Il clima di mobilitazione totale si è prolungato durante tutto il periodo che è stato definito come la seconda guerra dei Trent'anni, compresi gli anni di una guerra fredda che minacciava ad ogni momento di trasformarsi in una guerra calda.

Con la guerra totale, col «militarismo socialista» pensato come risposta a quello borghese e con la psicosi del complotto, anche l'universo concentrazionario ha fatto la sua apparizione su larga scala nell'Unione Sovietica. Ma ancora una volta sarebbe errato voler dedurre da Marx o anche solo dalla rivoluzione d'Ottobre questa istituzione totale per eccellenza, dimenticando invece la lunga storia che è alle sue spalle. Alcuni momenti di tale storia li abbiamo già visti. Ma può qui essere utile accennare allo scandalo che agli inizi di questo secolo investe proprio l'Inghilterra liberale che rinchiude i boeri ribelli o sospetti, comprese donne e bambini, in campi di concentramento in cui la mortalità, a causa delle terribili condizioni di vita e del conseguente dilagare di malattie e epidemie, raggiunge un tasso elevatissimo¹⁹². L'indignazione è tanto più generale in quanto

¹⁹² Cfr. H. Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, New York (1966³); tr. it., *Le origini del totalitarismo*, Comunità, Milano

ad essere colpita è una popolazione di origine europea e non gli indigeni dell'Africa contro i quali da sempre si era esercitato il pugno di ferro delle potenze coloniali. La Germania che si indignava per il comportamento dell'Inghilterra in Sudafrica, aveva ascoltato e letto senza particolare emozione il discorso del suo imperatore Guglielmo II che, parlando alle truppe inviate in Cina a soffocare la rivolta dei Boxers, aveva invitato ad aprire «la strada alla civiltà una volta per sempre», facendo ricorso a metodi adeguati: «non ci sarà clemenza e non verranno fatti prigionieri. Chiunque cade nelle vostre mani, cade sotto la vostra spada!»¹⁹³. D'altro canto né la Germania né l'Inghilterra né l'Europa in genere si erano commosse per la sorte dai boeri riservata agli indigeni. Il trattamento inflitto a questi ultimi era stato così descritto e giustificato da un autore destinato poi a diventare celebre e anzi ad assurgere ad autorità del Terzo Reich: «I boeri cristiani» – aveva osservato Gumplowicz – considerano «gli uomini della giungla e gli ottentotti» non come «uomini» bensì come «esseri» (*Geschöpfe*) che è lecito sterminare come «la cacciagione del bosco»¹⁹⁴.

1989, p. 602; sull'ondata d'indignazione in Germania, riferisce una lettera del giovane Karl Jaspers ai suoi genitori: cfr. R. De Rosa, *Politische Akzente im Leben eines Philosophen. Karl Jaspers in Heidelberg 1901-1946*, Poscritto a K. Jaspers, *Erneuerung der Universität. Reden und Schriften 1945-46*, Schneider, Heidelberg 1986, pp. 302-5.

¹⁹³ Riportato in M. Balfour, *The Kaiser and his Time* (1964); tr. it., *Guglielmo II e i suoi tempi*, Il Saggiatore, Milano 1968, p. 297.

¹⁹⁴ L. Gumplowicz, *Der Rassenkampf. Soziologische Untersuchungen*, Wagnerschen Univ. Buchhandlung, Innsbruck 1883, p. 249; su ciò cfr. D. Losurdo, *La catastrofe della Germania e l'immagine di Hegel*, Guerini, Milano 1987, p. 139. [Si veda ora

Resta il fatto che è a partire dalla guerra anglo-boera che «entrò nell'uso l'espressione "campo di concentramento"»¹⁹⁵. E resta anche il fatto che, nel corso della seconda Guerra dei Trent'anni il ricorso alla misura del campo di concentramento finisce progressivamente per diventare «normale» persino per quanto riguarda i rapporti interni all'Occidente e i paesi di più consolidate tradizioni liberali. In seguito all'attacco giapponese di Pearl Harbour, un «ordine» dal presidente USA, F. D. Roosevelt, autorizza le autorità militari a deportare e a rinchiudere in appositi campi 112.000 giapponesi (di cui i due terzi cittadini americani), in quanto sospettabili di scarso lealismo¹⁹⁶. E la medesima sorte subiscono gli antifascisti tedeschi che hanno cercato rifugio in Francia o in Inghilterra (in quest'ultimo caso vengono addirittura deportati in un altro continente, e cioè in Canada¹⁹⁷).

D. Losurdo, *Hegel e la Germania. Filosofia e questione nazionale tra rivoluzione e reazione*, Guerini, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Milano 1997, p. 677].

¹⁹⁵ E. J. Feuchtwanger, *Democracy and Empire: Britain 1863-1914* (1985); tr. it., *Democrazia e impero. L'Inghilterra fra il 1865 e il 1914*, Il Mulino, Bologna 1989, p. 288. In effetti, nel 1901, Emily Hobhouse pubblicò a Londra il suo impressionante *Report of a visit to the camps of women and children in the Cape and Orange River*; la traduzione tedesca (*Zustände in den südafrikanischen Konzentrationslagern*, Berlin 1902) rende, già nel titolo, il più vago *camps* con *Konzentrationslager*, cfr. R. De Rosa, *Politische Akzente*, cit., p. 303 e nota 3.

¹⁹⁶ Cfr. E. Nolte, *Der europäische Bürgerkrieg*, cit., p. 510; D. Losurdo, *Democrazia o bonapartismo. Trionfo e decadenza del suffragio universale*, cit., cap. V, § 2.

¹⁹⁷ Per quanto riguarda gli antifascisti tedeschi in Francia, cfr. K. P. Schmid, *Gefangen in der zweiten Heimat*, in «Die Zeit», n. 22-25 maggio 1990, pp. 47-8; cfr. *supra*, cap. III, 3 a.

Certo, per orribili che siano, i campi di concentramento sono una realtà ben diversa dai campi di sterminio del Terzo Reich, e tuttavia essi ci danno un'idea del clima generale in cui si svolge la seconda guerra dei Trent'anni, ed è di questo clima che bisogna tener conto per comprendere anche la vicenda storica dello Stato nato dalla rivoluzione d'Ottobre.

Si è già detto che il discorso sulle circostanze oggettive non deve significare la rinuncia a fare i conti con le debolezze interne alla teoria di Marx e alla storia del marxismo. Torniamo ora per un attimo in Italia. Nel polemizzare contro la tesi cara a Croce del diritto dello Stato di sacrificare in massa i suoi cittadini in guerra, per dare libero corso ad uno stimolo vitale di potenza non suscettibile di giudizio morale, Togliatti si richiama al liberalismo di cui tesse un elogio appassionato: «il liberalismo fu pure una grande cosa». Al Moloch dello Stato impegnato in guerra e divoratore dei suoi cittadini, viene contrapposto «il principio individualista e rivoluzionario, il quale apre la storia delle età moderne». In questo senso, «il principio liberale [...] non può oggi essere respinto, da nessuno che si dica e voglia essere un uomo moderno». Anzi Marx e i socialisti che si apprestano a costituire il partito comunista «sono i soli che continuano il pensiero e l'azione del liberalismo»¹⁹⁸, mentre il partito liberale del tempo viene accusato di essere conservatore o tutt'al più «liberal-conservatore»¹⁹⁹.

¹⁹⁸ P. Togliatti, *Che cos'è il liberalismo?* (1919), in *Opere*, cit., vol. I, pp. 63-4.

¹⁹⁹ *Ivi*, pp. 65-7.

In effetti, qualche tempo dopo, i liberali Croce e Gentile, dopo aver celebrato il «gran tutto» che era lo Stato impegnato in guerra, passano a giustificare le imprese liberticide delle squadracce fasciste, e le giustificano in nome del liberalismo. In particolare, dopo la marcia su Roma, Gentile scrive a Mussolini: «Un liberale autentico che sdegni gli equivoci e amare stare al suo posto, deve schierarsi al fianco di Lei»²⁰⁰. In tal modo, il filosofo dell'attualismo si rivela tardo epigono del Sieyès, liberale e organizzatore e ideologo del colpo di Stato di Napoleone Bonaparte, al quale peraltro invano si sforza di assomigliare il Duce del fascismo. Croce invece prende le distanze, ma è ormai troppo tardi. Anche per il fascismo vale in qualche modo l'analisi fatta da Marx per il bonapartismo: l'apparato repressivo evocato in funzione antipopolare finisce con l'inghiottire la stessa borghesia liberale.

Nel Togliatti impegnato nella polemica già vista con Croce, è chiara la consapevolezza della necessità di ereditare i punti forti e i più alti della storia del liberalismo. Tale consapevolezza, presente anche in Gramsci, si appanna successivamente anche in Italia e forse non è mai emersa con sufficiente chiarezza nel movimento operaio di un paese come la Russia assolutamente privo di tradizioni liberali. Anche in

²⁰⁰ La lettera di Gentile del 31 maggio è riportata in J. Jacobelli, *Croce, Gentile. Dal sodalizio al dramma*, Rizzoli, Milano 1989, p. 141. Sull'atteggiamento di benevola indulgenza di Croce nei confronti del movimento fascista, cfr. N. Bobbio, *Benedetto Croce e il liberalismo*, 1955, in *Politica e cultura*, Einaudi (1955), Torino 1977, in particolare pp. 217-21.

questo caso dobbiamo chiederci se di tale insufficiente o mancata consapevolezza non sia corrispondente lo stesso Marx. Ma è interessante notare che negli anni a cavallo della prima guerra mondiale, è proprio la borghesia liberale che si è sforzata di cancellare l'eredità democratica e perfino liberal-democratica della teoria di Marx. Il Croce impegnato nella polemica antidemocratica si richiama a Marx cui attribuisce il merito di averlo reso insensibile alle menzognere, «alcinesche seduzioni [...] della Dea Giustizia e della Dea Umanità». Non aveva Marx smascherato il carattere ideologico delle parole d'ordine della rivoluzione francese? Anzi, secondo Croce, Marx aveva contrapposto il «principio della forza, della lotta, della potenza» alle «insipidezze giusnaturalistiche, antistoriche e democratiche, ai cosiddetti ideali dell'89»²⁰¹. A Croce risponde il Gramsci dei *Quaderni del carcere* il quale, nei confronti degli ideali scaturiti dalla rivoluzione francese, distingue «un sarcasmo appassionatamente “positivo”, creatore, progressivo», che di quegli ideali mette in discussione solo la «forma immediata, connessa a un determinato mondo “perituro”», da «un sarcasmo di “destra”, che è raramente appassionato, ma è sempre “negativo”, scettico e distruttivo non solo della forma contingente, ma del contenuto umano di quei sentimenti e credenze» (Q, 2300). A suo tempo, il giovane Marx aveva distinto una critica dell'ideologia che distrugge i fiori illusori per spezzare le catene reali e una critica dell'ideologia che invece distrugge

²⁰¹ B. Croce, *Materialismo storico ed economia marxista*, (pref. alla III ed., 1917), Laterza, Bari 1973, pp. XIII-XIV.

i fiori solo per rinsaldare le catene. A tale proposito, il giovane Marx cita quegli autori che denunciano la natura sostanzialmente schiavistica del lavoro salariato non per mettere in discussione anche quest'ultimo bensì per affermare la legittimità della schiavitù *sans phrase* (MEW, I, 79-81)²⁰². Nei confronti del trionfo *liberté-égalité-fraternité* sono possibili due tipi di critica dell'ideologia decisamente contrapposti. Ci si può chiedere se Marx si sia impegnato a tenerli distinti con la necessaria chiarezza. Resta il fatto che, nell'ambito della tradizione comunista, la confusione è stata il più delle volte totale, e la critica della libertà come semplice ideologia, invece di aprire la strada ad un ampliamento e arricchimento dei contenuti concreti della libertà, ha finito col legittimare la dittatura anche nella sua forma più brutale. È in questo senso che, come dicevo, la rivoluzione d'Ottobre, se per un verso è una pagina grande dell'efficacia anti-totalitaria svolta dalla teoria di Marx, per un altro verso ha aperto un nuovo capitolo della storia del totalitarismo.

5. TOTALITARISMO E «DEMOCRAZIA “SOCIALE” O TOTALITARIA»

È un capitolo che oggi si conclude, ma la cui conclusione, troppo a lungo ritardata, ha luogo in un momento caratterizzato, sul piano culturale e ideolo-

²⁰² Su ciò cfr. D. Losurdo, *Le catene e i fiori. La critica dell'ideologia tra Marx e Nietzsche*, in «Hermeneutica», Urbino 1987, n. 6, pp. 87-143.

gico, da un'offensiva generalizzata del neoliberismo. Prima ancora che Marx, la denuncia del totalitarismo investe già Rousseau, considerato come il padre della «democrazia totalitaria». Secondo Hayek, la storia dell'Europa moderna e contemporanea è dominata dal «conflitto tra la democrazia liberale e la democrazia "sociale" o "totalitaria"». Quest'ultima, dopo la fiammata giacobina, avrebbe cominciato ad imporsi stabilmente in Europa, a partire dalla rivoluzione del '48 e dalla seconda metà dell'Ottocento²⁰³. Dunque, l'epoca d'oro della democrazia liberale sarebbe quella precedente l'avvento del suffragio universale: la storia del totalitarismo finisce così col coincidere con la storia della democrazia di massa. Ad essere messo in stato di accusa, non è solo Marx, bensì tutta la tradizione rivoluzionaria. Siamo chiaramente in presenza di un bilancio storico che, assieme al «socialismo reale», pretende in realtà di liquidare anche la «democrazia reale».

Si è visto che, nel tracciare il suo bilancio della storia del totalitarismo, l'ultimo Ernst Nolte mette tutto sul conto della barbarie «asiatica» che fa prima le sue prove nell'Unione Sovietica e poi nel Terzo Reich. Analogo è il significato dell'operazione a cui procedono non pochi autori liberali. In quest'ultimo caso, non è tanto il nazismo ad essere considerato un'appendice asiatica ma è la Germania nel suo complesso ad essere esclusa dall'Occidente, almeno da quello "autentico". È questo, in modo esplicito, l'atteggiamento di Hayek. La catastrofe del mondo con-

²⁰³ F. A. von Hayek, *The Constitution of Liberty*, tr. it. cit., p. 76.

temporaneo viene così da lui spiegata: «Per oltre duecento anni, le idee inglesi si sono diffuse in direzione dell'Est. Il regno della libertà, già realizzatosi in Inghilterra, sembrava destinato a diffondersi in tutto il mondo. Ma attorno al 1870 il predominio di queste idee aveva forse raggiunto la sua massima estensione. A partire da quel momento cominciò la ritirata, e un tipo diverso di idee, non realmente nuovo bensì piuttosto vecchio, cominciò ad avanzare a partire dall'Est. L'Inghilterra perse la sua leadership intellettuale in campo politico e sociale e divenne importatrice di idee. Nei successivi sessanta anni, la Germania divenne il centro a partire dal quale si espandevano ad Est e ad Ovest le idee destinate a governare il mondo nel ventesimo secolo». Di queste rovinose importazioni provenienti dall'Oriente, fanno parte Hegel, Marx, List, Schmoller e persino Mannheim, e in generale il fascismo e il socialismo in qualsiasi sua forma²⁰⁴. In tal modo, sia pure per via diversa da quella suggerita da Nolte, l'Occidente può recuperare la sua purezza e la sua buona coscienza. Anzi nelle celebrazioni dell'«uomo occidentale» che prende le sue mosse dalla Grecia²⁰⁵, Hayek, l'economista di origine austriaca e poi, finalmente, anglosassone e «occidentale» a tutti gli effetti, si esprime con un'enfasi e con un'ingenuità assenti forse nello storico tedesco ben consapevole del ruolo che il pathos della Grecia e dell'Occidente hanno giocato nel nazi-

²⁰⁴ F. A. von Hayek, *The Road to Serfdom*, cit., p. 16.

²⁰⁵ F. A. von Hayek, *The Constitution of Liberty*, tr. it. cit., p. 21 e p. 38.

smo²⁰⁶. È da aggiungere che lo schema di Hayek è decisamente più faticoso, dato che la ricerca a ritroso della purezza originaria dell'Occidente sembra talvolta comportare l'esclusione da quest'ultimo non solo della Germania, ma anche di buona parte della tradizione politica francese di cui tanto è debitrice l'odiata «democrazia sociale o "totalitaria"»²⁰⁷.

Bilanci come questi della storia del totalitarismo non solo hanno il grave torto di trasfigurare apologeticamente la storia dell'Occidente con le sue istituzioni totali e i suoi massacri coloniali, ma sorvolano disinvoltamente sul fatto che il nazismo, per giustificare la sua politica di oppressione e di sterminio, si è richiamato talvolta anche al mondo anglosassone. Quando le leggi di Norimberga sanciscono una sorta di *apartheid* per gli ebrei, ecco dei gerarchi nazisti far riferimento all'esempio degli USA²⁰⁸; nel corso della

²⁰⁶ Cfr. D. Losurdo, *La comunità, la morte, l'Occidente. Heidegger e l'«ideologia della guerra»*, Bollati Boringhieri, Torino 1991, cap. 3, § 7 e cap. 7.

²⁰⁷ L'accostamento è di Hayek che sottoscrive anche le tesi di Jacob L. Talmon (*The Origins of Totalitarian Democracy*, Secker and Warburg, London 1952) di Rousseau padre della «democrazia totalitaria» (cfr. F. A. von Hayek, *The Constitution of Liberty*, tr. it. cit., pp. 76-7). Bisogna dunque negare anche a Rousseau il diritto alla cittadinanza di occidentale «autentico»? È una conseguenza che non sembra in grado di far indietreggiare Hayek che non solo condanna la «tradizione francese», ma finisce con l'inserire in quest'ultima gli «entusiasti della rivoluzione francese», anche se inglesi o americani, come Godwin, Priestley, Price, Paine e lo stesso Jefferson, per lo meno quello successivo al suo fatale «soggiorno in Francia» (ivi, p. 77).

²⁰⁸ R. Hilberg, *The Destruction of European Jews* (1985); tr. fr., *La destruction des Juifs d'Europe*, Fayard, Paris 1988, p. 39.

guerra è Hitler stesso a paragonare la sua politica nei confronti degli «indigeni» dell'Europa orientale alla «guerra degli Indiani», alla lotta «mossa agli Indiani dell'America del Nord. Sarà la razza più forte a trionfare»²⁰⁹. Anche in tal caso, non si tratta di procedere a frettolose assimilazioni: il nazismo deve la sua efficacia alla capacità di ereditare e unificare i contenuti reazionari delle più diverse tradizioni, e deve la sua barbarie tutta particolare anche alla pretesa di rispingere indietro per secoli la storia dell'umanità, distruggendo il concetto universale di uomo faticosamente conquistato²¹⁰. E tuttavia è certo che è da considerare un'occasione mancata ogni bilancio della storia del totalitarismo che non comporti un elemento di autocritica della storia dell'Occidente. E tale autocritica significa un incontro obbligato con Marx che, malgrado le sue debolezze e i suoi limiti, delle istituzioni totali dell'Occidente (compreso l'Occidente liberale) è stato critico lucido e preveggen- te.

²⁰⁹ Così nelle sue conversazioni a tavola del 30 agosto e dell'8 agosto 1942: si vedano i *Bormann-Vermerke* (sono la trascrizione delle conversazioni a tavola di Hitler curata da Martin Bormann); tr. it., A. Hitler, *Idee sui destini del mondo*, Edizioni di Ar, Padova 1980, p. 591 e p. 541.

²¹⁰ Cfr. D. Losurdo, *La catastrofe della Germania e l'immagine di Hegel*, cit., pp. 133-145. [Si veda ora D. Losurdo, *Hegel e la Germania*, cit., pp. 673-81].

VI

DEMOCRAZIA SOCIALISTA O ESTINZIONE DELLO STATO? IL DILEMMA DELLA RIVOLUZIONE D'OTTOBRE

1. ANARCHISMO, MECCANICISMO E TOTALITARISMO

Nei suoi momenti più alti, il movimento comunista ha espresso, come abbiamo visto, la consapevolezza della necessità di ereditare i punti forti della precedente tradizione emancipatrice e rivoluzionaria. E, tuttavia, ben lungi dall'essere assolto adeguatamente, il compito in questione è stato mancato in modo clamoroso. A spiegare tale fallimento non basta certo il peso, pur assai considerevole, della situazione oggettiva. Bisogna interrogarsi sulle ragioni e sulle debolezze teoriche di fondo. Una l'abbiamo già vista: la tendenza meccanicistica a liquidare come «borghese» o non proletaria tutta la storia precedente; una critica dell'ideologia che, per dirla con Gramsci, non ha saputo distinguere, nelle parole d'ordine garantiste agitate dalla tradizione liberale e negli ideali scaturiti dalla rivoluzione francese, la

«forma immediata, connessa a un determinato mondo “perituro”» dagli elementi che costituiscono un’acquisizione permanente per l’umanità nel suo complesso (cfr. *supra*, cap. V, 4). È così accaduto che lo Stato nato dalla rivoluzione d’Ottobre, ben lungi dallo sviluppare l’enorme carica di libertà e di emancipazione che aveva presieduto alla sua genesi, ha subito una paurosa degenerazione.

Per comprendere adeguatamente tale processo bisogna preliminarmente liberarsi da una rappresentazione oggi assai diffusa, secondo cui la vicenda dell’URSS e del «socialismo reale» avrebbe dimostrato la validità della messa in guardia di Bakunin contro i pericoli insiti nella teorizzazione della dittatura del proletariato, confermando altresì la fondatezza dell’irriducibile ostilità anarchica nei confronti dello Stato in quanto tale. In realtà, le cose stanno in modo alquanto diverso. Intanto, una teoria della dittatura temporanea la si può leggere anche nei classici della tradizione liberale (cfr. *infra*, cap. VIII, 2), e, dunque non risulta adeguata o non basta per spiegare la degenerazione verificatasi nell’Unione Sovietica. Soprattutto, una teoria del genere è presente nello stesso Bakunin, il quale non esclude affatto il ricorso al «terrorismo» e a misure anche le più spietate, rese comunque «sacre» dal fine della rivoluzione ovvero dalla «santa causa dell’annientamento del male» (B, 104-5). Il dirigente anarchico esplicitamente propugna una «dittatura invisibile», ma «più potente» di qualsiasi altra proprio perché priva di segni esteriori di riconoscimento, «senza titoli e senza diritto ufficiale» (B, 744-5). Hannah Arendt ha

giustamente osservato che la «politica totalitaria non sostituisce un corpo di leggi con un altro, non instaura un proprio *consensus juris*, non crea con una rivoluzione una nuova forma di legalità», sicché peculiare del totalitarismo non è tanto la «struttura monolitica», quanto la «mancanza di struttura»²¹¹. Se le cose stanno così, è evidente il ruolo nefasto che la persistente influenza anarchica ha giocato sugli sviluppi o sui mancati sviluppi del regime nato dall'Ottobre. D'altro canto, pur teorizzando l'estinzione dello Stato, gli stessi Marx e Engels osservano che, spinto all'estremo, l'anti-autoritarismo, rendendo impossibile ogni decisione secondo regole generali e fondata sul consenso e il controllo democratico, finisce di fatto col favorire l'esercizio di un potere arbitrario ad opera di una piccola minoranza: il sedicente «anti-autoritarismo» si rovescia così nel «comunismo di caserma» (MEW, XVIII, 425).

A questo punto conviene dare uno sguardo ad alcuni temi ricorrenti del programma di Bakunin: «Abolizione del personale giudiziario, della giustizia ufficiale e della polizia» ecc., ma anche «annientamento del diritto giuridico legale e sua sostituzione dappertutto mediante il fatto rivoluzionario»; bisogna abolire e dare alle fiamme «tutti i titoli di possesso, atti di eredità, vendite e donazioni, tutti gli atti processuali, in una parola tutto l'apparato cartaceo. Dappertutto e costantemente subentra il fatto rivolu-

²¹¹ H. Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, tr. it. cit., p. 633 e p. 543; sull'anti-statalismo nazista, cfr. D. Losurdo, *La catastrofe della Germania e l'immagine di Hegel*, cit., cap. III. [Si veda ora D. Losurdo, *Hegel e la Germania*, cit., cap. XIV, §§ 18-25].

zionario al posto del diritto creato e garantito dallo Stato» (B, 73 e 86). Non si tratta di sostituire una norma con un'altra, ciò che, secondo il dirigente anarchico, avrebbe il risultato, come vedremo meglio in seguito, di soffocare e uccidere la «vita»; si tratta al contrario di «alimentare, risvegliare, scatenare tutte le passioni» (B, 744), di dar libero corso a quello che il giovane Bakunin celebra come «il piacere della distruzione»²¹².

D'altro canto, può essere interessante vedere uno dei principali capi d'accusa formulati dal dirigente anarchico contro Marx. Quest'ultimo avrebbe esercitato un'influenza nefasta sul movimento operaio tedesco, convincendolo, direttamente o indirettamente, a inserire nel suo programma la tesi seguente: «La conquista dei diritti politici (suffragio universale, libertà di stampa, libertà di associazione e di riunione pubblica, ecc.) come condizione *preliminare* è indispensabile all'emancipazione economica dei lavoratori». Oggi dobbiamo rimproverare al regime nato dall'Ottobre di aver perso di vista il legame tra emancipazione economica e politica, ma per Bakunin il torto di Marx e dei marxisti è al contrario nell'aver dimenticato che i «diritti politici» non sono altro che ciarpame «borghese» e lo strumento attraverso cui la borghesia sottopone il popolo «a un nuovo potere, a un nuovo sfruttamento» (StA, 197-8). L'anarchismo si salda strettamente col materialismo meccanicistico. Dopo la rivoluzione d'Ottobre, vediamo esponenti socialisti rivoluzionari proclamare che «l'idea di

²¹² M. Bakunin, *Die Reaktion in Deutschland* (1842), in Id., *Philosophie der Tat*, Hegner, Köln 1968, p. 96.

Costituzione è un'idea borghese»²¹³: su tale base non solo è agevole giustificare qualsiasi misura terroristica in base allo stato d'eccezione, ma, soprattutto, risulta assai problematico o impossibile passare dallo stato d'eccezione ad una normalità costituzionale, già in anticipo bollata come «borghese».

Pur scritto nel momento in cui più aspra è, e non può non essere, la denuncia dei regimi rappresentativi liberali o liberal-democratici corresponsabili del macello della prima guerra mondiale, *Stato e rivoluzione* sottolinea che anche la democrazia più sviluppata non può fare a meno di «istituzioni rappresentative» (L, 887); e, in effetti, nella misura in cui nello Stato nato dall'Ottobre si sviluppa la democrazia, essa comporta la diffusione di organismi consiliari, di Soviet, fondati essi stessi sul principio della rappresentanza e che, talvolta, fanno persino ricorso alla rappresentanza di secondo grado. Ma l'idea di rappresentanza a Bakunin fa pensare a Saturno il quale «rappresentava i propri figli a misura che se li divorava» (StA, 397). Le persistenti tendenze anarchiche non hanno certo favorito né lo sviluppo dei Soviet né lo sviluppo democratico del regime sovietico.

Nella misura in cui riprende certi temi anarchici, neppure Lenin riesce a sottrarsi al materialismo meccanicistico: non solo lo Stato gli appare come il puro e semplice riflesso della lotta di classe, ma, per riprendere una formulazione del 1920, la stessa «idea di uguaglianza [giuridico-formale] è un riflesso dei rapporti di produzione mercantile» (L, 1476). È

²¹³ E. H. Carr, *A History of Soviet Russia. The Bolshevik Revolution 1917-1923*, tr. it. cit., p. 128.

vero che formulazioni analoghe si possono leggere anche in Marx, ma accanto ad altre che vanno in direzione diversa e contrapposta²¹⁴; e, comunque, sulla base del materialismo meccanicistico non è possibile costruire una teoria (e sia pure una teoria socialista) dei diritti dell'uomo.

2. GRAMSCI E LA CRITICA DELLA TESI DELL'ESTINZIONE DELLO STATO

A porsi invece con particolare forza il problema dell'eredità dei punti alti della tradizione liberale e, soprattutto, della rivoluzione francese, a sottolineare vigorosamente la necessità della rottura con ogni forma di materialismo meccanicistico è un autore come Gramsci, il quale, praticamente in tutto l'arco della sua evoluzione, mette in dubbio, ridimensiona in modo più o meno radicale o rifiuta esplicitamente la tesi dell'estinzione dello Stato. Già il socialismo viene visto dall'«Ordine Nuovo» non come l'inizio del processo di estinzione, bensì come la costruzione dello «Stato sociale del lavoro e della solidarietà». Ma è soprattutto interessante un ulteriore intervento, sempre sulla medesima rivista, nel numero del 7 giugno 1919, in cui si legge che «non esiste società se non in uno Stato, che è la sorgente e il fine di ogni diritto e di ogni dovere, che è garanzia di permanen-

²¹⁴ Cfr. D. Losurdo, *L'égalité e i suoi problemi*, in A. Burgio, D. Losurdo, J. Texier (a cura di), *Egalité / inégalité*, Quattro Venti, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Urbino 1990, pp. 139-49.

za e di successo di ogni attività sociale» (ON, 57). Si tratta di un articolo che provoca la reazione polemica di un anarchico che accusa di statolatria Gramsci, il quale non sembra tuttavia lasciarsi particolarmente impressionare: se una qualche concessione all'interlocutore rappresenta forse il vago accenno al movimento storico tendente a «sopprimere lo Stato nell'Internazionale», viene tuttavia ribadita la sostanza delle posizioni prese di mira; «nell'Internazionale comunista verranno soppressi gli Stati nazionali», o meglio gli «Stati nazionali capitalistici», ma «non verrà soppresso lo Stato, inteso come "forma" concreta della società umana. La società come tale è una pura astrazione»; nell'ambito dell'«internazionale comunista [...] ogni Stato, ogni istituzione, ogni individuo troverà la sua pienezza di vita e di libertà» (ON, 115-6).

Quest'ultimo intervento è dell'inizio dell'estate 1919. Qualche mese prima, e per l'esattezza il 6 marzo 1919, nel concludere il congresso costitutivo della Terza Internazionale, Lenin vedeva nella fondazione di questo organismo «la vigilia della repubblica sovietica internazionale, della vittoria internazionale del comunismo» (L, 1215). Nella nuova situazione, che il dirigente bolscevico crede già di poter intravedere, se di Stato si può ancora parlare, ciò può avvenire solo nell'ambito di un discorso declinato al singolare. Gramsci, invece, sembra partire dal presupposto del permanere, anche nella fase di sviluppo comunista della società, non solo dello Stato ma anche di una pluralità di Stati, sia pur pacificamente e solidarmente organizzati nell'Internazionale.

3. MARX, ENGELS E LO STATO

Ma, per cogliere sino in fondo l'originalità delle posizioni di Gramsci, conviene dare uno sguardo alla tradizione marxista precedente. Bisogna subito dire che in Marx e Engels la teoria dello Stato è più problematica e complessa di quanto non appaia dalla formula, a cui spesso essa è stata ridotta, della finale estinzione dello Stato nella società comunista. Secondo *L'ideologia tedesca*, il compito dello Stato non si esaurisce esclusivamente nel controllo e nella repressione delle classi subalterne. Intanto è da notare che il potere e l'interesse della classe dominante non si esprimono in modo immediato, ma attraverso la «forma generale» ad essi conferiti dall'organizzazione statale (MEW, III, 62). Naturalmente, la forma non è la sostanza, ma non è il nulla. Marx era lettore troppo attento e partecipe della *Logica* hegeliana per non conoscere e non condividere in qualche modo la tesi qui espressa che persino la semplice «parvenza» esprime un livello, e sia pure infimo, di realtà (una tesi, quest'ultima che trova il consenso anche del Lenin dei *Quaderni filosofici*)²¹⁵. E, dunque, la forma e persino la parvenza della generalità o universalità costituisce pur sempre un qualche limite all'esercizio del potere della classe dominante. D'altro canto, sempre secondo *L'ideologia tedesca*, lo Stato è la «forma di organizzazione» attraverso cui gli individui della classe dominante realizzano «la garanzia reciproca della loro proprietà e dei loro interessi» (MEW,

²¹⁵ V. I. Lenin, *Quaderni filosofici*, a cura di L. Colletti, Feltrinelli, Milano 1969, pp. 88-9.

III, 62). Analogamente, in un testo del 1850, Engels definisce lo Stato borghese come l'«assicurazione reciproca della classe borghese nei confronti dei suoi singoli membri come pure nei confronti della classe sfruttata» (MEW, VII, 288). Qui, la funzione in qualche modo garantista per gli individui della classe dominante viene persino indicata prima ancora della funzione di mantenimento dell'oppressione o del controllo sociale delle classi subalterne. E non si comprende perché, dopo lo scomparsa delle classi e della lotta di classe, dovrebbe diventare superflua la «garanzia» o l'«assicurazione» da fornire ai singoli membri di una comunità unificata.

È questa l'occasione per dare uno sguardo alla tormentata evoluzione di Marx e Engels sul tema dello Stato. Nel descrivere *La situazione della classe operaia in Inghilterra*, il secondo osserva nel 1845: «La libera concorrenza non vuole limitazioni, non vuole controlli statali, tutto lo Stato le è di peso, essa si troverebbe al massimo grado di perfezione in un assetto totalmente privo di Stato, dove ciascuno potesse a suo piacimento sfruttare gli altri, come ad esempio nell'«Associazione» dell'amico Stirner» (MEW, II, 488). Siamo qui in presenza di una sorta di critica anticipata delle posizioni alla Nozick che amano civettare con l'anarchismo per conferire rispettabilità libertaria ad un liberismo ferocemente anti-popolare. E sul legame tra liberismo, anarchismo e una sorta di socialdarwinismo *ante litteram*, Engels insiste vigorosamente. La Londra del tempo offre uno spettacolo ripugnante della «brutale indifferenza», dell'«isolamento spietato di ciascuno nel suo

interesse personale», della «decomposizione dell'umanità in monadi», in ultima analisi della «guerra di tutti contro tutti»: «allo stesso modo dell'amico Stirner, gli uomini considerano gli altri soltanto come oggetti utilizzabili; ognuno sfrutta l'altro, e ne deriva che il più forte si mette sotto i piedi il più debole, e che i pochi forti, cioè i capitalisti, si impadroniscono di *tutto*, mentre ai molti deboli, ai poveri, a malapena resta la nuda vita» (MEW, II, 257).

È vero, si tratta di un testo giovanile, ma ancora *Il capitale* è costretto a registrare il fatto che, per ottenere la regolamentazione dell'orario di lavoro in fabbrica, è necessario far ricorso all'intervento dello Stato, in modo da evitare che la «libera concorrenza» e le «leggi immanenti della produzione capitalistica» provochino la rovina irreparabile della «salute e della durata della vita dell'operaio» (MEW, XXIII, 285-6 e nota 114). Mentre liberisti e borghesi denunciano come «statalista» il movimento operaio e socialista, quest'ultimo, soprattutto quello di ispirazione marxista, viene a trovarsi in una situazione per certi versi imbarazzante: se per un futuro più o meno remoto agita la parola d'ordine dell'«estinzione dello Stato», in sintonia, su questo punto, con l'anarchismo, per quanto riguarda invece l'agitazione concreta e quotidiana è costretto a rivendicare l'intervento del potere politico nella sfera economica, scontrandosi con le parole d'ordine semi-anarchiche degli interessi costituiti i quali, in nome della «libertà del contratto» e dell'iniziativa individuale, rivendicano lo «Stato minimo». Più agevole è la situazione degli anarchici che, coerentemente al loro programma di abbatti-

mento dello Stato in qualsiasi forma, predicano già per il presente l'astensionismo politico.

Torniamo al testo di Engels del 1850: qui si parla di «abolizione (*Abschaffung*) dello Stato» come «risultato necessario dell'abolizione delle classi, con le quali viene a cadere da sé il bisogno della forza organizzata di una classe per la repressione di un'altra» (MEW, VII, 288). È evidente il salto logico: la scomparsa dello Stato viene dedotta dal divenire superfluo di una sola delle due funzioni ad esso attribuite; si sorvola sul fatto che rimane pur sempre in piedi il compito di «assicurazione» o «garanzia» per gli individui della classe dominante ovvero, nelle mutate condizioni, di una società senza classi. Ma è soprattutto importante sottolineare l'ambiguità della parola d'ordine qui lanciata da Engels, il quale, significativamente, distingue tra «abolizione dello Stato» in senso comunista, in senso feudale, o in senso borghese. Esaminiamo quest'ultimo significato: «Nei paesi borghesi l'abolizione dello Stato significa la riduzione del potere statale al livello del Nord-America. Qui i conflitti di classe sono sviluppati solo in modo incompleto; le collisioni di classe vengono di volta in volta camuffate mediante l'emigrazione all'Ovest della sovrappopolazione proletaria. L'intervento del potere statale, ridotto ad un minimo ad Est, non esiste affatto ad Ovest» (MEW, VII, 288). Siamo di fronte ad un testo singolare che in qualche modo risente dell'immagine oleografica fornita dalla pubblicistica liberale del paese d'oltre Atlantico. Pochi anni prima si era conclusa la guerra con cui gli USA avevano strappato al Messico un immenso ter-

ritorio; ancora prima, il giovane Stato si era impegnato in un conflitto con l'Inghilterra; e non è il caso di parlare delle spedizioni militari contro gli indios: la macchina da guerra, settore importante e decisivo dell'apparato statale, era già ben sviluppata nella repubblica nord-americana! Qui Engels sembra chiaramente prescindere dalla politica internazionale.

E non si tratta dell'unico silenzio: non si fa cenno alcuno all'istituto della schiavitù, il cui mantenimento comporta obblighi statali o pubblici per gli stessi padroni bianchi, tenuti a far parte di una milizia chiamata a difendere la legge e l'ordine dalla minaccia potenzialmente rappresentata dalla popolazione nera, e cioè dalla forza-lavoro servile²¹⁶. L'affermazione allora secondo cui lo Stato negli USA è ridotto al minimo o totalmente abolito può solo significare che in quel paese, nonostante la presenza della milizia, non sono così sviluppati quei corpi militari separati come la Guardia nazionale, le Guardie Mobili ecc. che l'aspra lotta di classe ha prodotto e resi necessari in Francia. Non c'è quell'«esercito di impiegati di mezzo milione accanto a un altro esercito di mezzo milione di soldati», di cui Marx parla a proposito della Francia bonapartista (MEW, VIII, 196). Per il resto, anche al di là dell'Atlantico lo Stato funziona come monopolio della violenza legittima, e funziona in modo egregio e spietato. Tocqueville aveva osservato la persistenza di una legislazione che gettava i poveri in prigione anche per debiti assoluta-

²¹⁶ Cfr. W. D. Jordan, *White over Black. American Attitudes Toward the Negro 1550-1812*, Norton & Company, New York 1968, pp. 108-11.

mente insignificanti: si poteva calcolare che, in Pennsylvania, il numero degli individui annualmente arrestati per debiti ammontava a 7.000; se a questa cifra si aggiungeva quella dei condannati per delitti più gravi, risultava che su 144 abitanti ve ne era pressappoco uno che ogni anno finiva in prigione²¹⁷. E, per quanto riguarda il Far West, è vero che il monopolio della violenza legittima non è ben consolidato, ma ciò non sta affatto a significare una scomparsa o anche solo una riduzione della violenza!

4. POTERE POLITICO E AMMINISTRAZIONE

Nel testo che abbiamo appena esaminato, l'inesattezza del quadro storico degli USA si salda con le ambiguità della parola d'ordine dell'abolizione o estinzione dello Stato ovvero – precisa Marx nel 1875 – dello «Stato nell'attuale senso politico» (MEW, XVIII, 634). Già prima, in *Miseria della filosofia* aveva scritto che, con la scomparsa dell'«antagonismo» di classe, «non vi sarà più potere politico propriamente detto» (MEW, IV, 182). Più tardi, Marx e Engels preciseranno questo punto mediante la tesi che, nel comunismo, scompare il potere o la violenza di Stato e «le funzioni di governo si trasformano in semplici funzioni amministrative» (MEW, XVIII, 50); ovvero, per usare il linguaggio dell'*Anti-Dühring*, «al posto del governo sulle persone appare

²¹⁷ A. de Tocqueville, *Ecrits sur le système pénitentiaire en France et à l'étranger*, in *Oeuvres complètes*, cit., vol. IV, 1, pp. 323-4.

l'amministrazione delle cose e la direzione dei processi produttivi» (MEW, XX, 262).

Non per questo, le cose sono diventate più chiare. Ci si può porre anzi il problema se alcune delle critiche all'anarchismo rivolte da Marx ed Engels non finiscano per investire per lo meno alcune delle formulazioni da loro stessi usate. Il torto di Bakunin – scrivono – è di prendere di mira il «concetto astratto di Stato», ovvero «lo Stato astratto, lo Stato in quanto tale, lo Stato che non esiste da nessuna parte» o che può trovar collocazione soltanto «nelle nuvole» (MEW, XVIII, 342-3). Tale obiezione non finisce con l'investire la stessa teoria dell'estinzione dello Stato? Nel farsi beffe degli anarchici e degli «antiautoritari» e per confutare la loro «crociata» contro il «principio d'autorità» in quanto tale, Engels adduce l'esempio di una nave in pericolo di naufragare e la cui salvezza dipende dall'«obbedienza istantanea e assoluta di tutti alla volontà di uno solo». L'articolo *Sull'autorità*, che qui sto citando, così prosegue: «Allorché io sottoposi simili argomenti ai più furiosi antiautoritari, essi non seppero rispondermi che questo: "Ah! Ciò è vero, ma qui non si tratta di un'autorità che noi diamo ai delegati, *ma di un incarico!*" Questi signori credono di aver cambiato le cose quando ne hanno cambiato i nomi». Ma ad un semplice cambiamento di nome fa pensare anche il passaggio (in cui consiste l'auspicata estinzione dello Stato) dal potere politico alle funzioni puramente amministrative; tanto più che è lo stesso Engels a osservare che c'è un'autorità e persino un «dispotismo indipendente da ogni organizzazione sociale», come dimostra, oltre che l'esem-

pio della nave, la concreta realtà del funzionamento della grande industria e dei servizi pubblici dello Stato moderno (MEW, XVIII, 305-7).

È evidente l'influsso che l'anarchismo ha esercitato sulla *Critica del programma di Gotha* e sulla tesi, qui formulata con particolare radicalismo, dell'estinzione dello Stato. Lo riconoscono in qualche modo anche Marx e Engels (MEW, XXXIV, 137 e 128) in lettere che precedono immediatamente la pubblicazione di tale testo e che mettono in evidenza la difficile situazione in cui si venivano a trovare in seguito alle accuse di Bakunin, il quale non esitava a mettere sul conto del loro «statalismo» anche la politica di collaborazione di Lassalle con Bismarck.

Ovviamente, a spiegare la tormentata riflessione di Marx e Engels sullo Stato, più importante degli influssi ideologici, risulta l'esperienza storica reale, e cioè l'esperienza del rapido trasformarsi del regime rappresentativo in una dittatura militare a partire dall'apparato statale esistente e, talvolta, col sostegno e con l'approvazione di quegli stessi ambienti liberali che pure non si stancano di proclamare l'inviolabilità delle regole del gioco. In particolare, Marx e Engels sono spettatori del fatto che, in Francia, ancor prima dell'avvento del bonapartismo, la Seconda Repubblica nata dalla rivoluzione democratica di febbraio e dal suffragio universale maschile, per spazzare via l'agitazione e la rivolta degli operai affamati, proclama, nel giugno del '48, lo Stato d'assedio a Parigi e conferisce i pieni poteri al generale Cavaignac, prosegue nella politica del pugno di ferro anche dopo il ristabilimento dell'«ordine» e giunge sino ad esclu-

dere vasti strati popolari dal suffragio universale maschile che pure era sancito dalla Costituzione. Si comprendono dunque le conclusioni cui giungono i due grandi rivoluzionari: anche lo Stato più democratico comporta la presenza di un apparato di repressione pronto a entrare in azione nei momenti di crisi e a dispiegare una violenza spietata contro coloro che minacciano la classe dominante; si tratta allora di far in modo che, attraverso un lungo processo storico, si estingua l'apparato repressivo, senza che per questo venga minata la necessaria funzione di amministrazione della società. Ma se è così, la parola d'ordine chiamata a sintetizzare tale esperienza e riflessione storica è più il sintomo di un problema reale e drammatico che non la sua soluzione, come dimostrano le oscillazioni nella sua formulazione: «estinzione dello Stato» in quanto tale o dello «Stato nell'attuale senso politico»?

5. LENIN, LA DENUNCIA DELL'IMPERIALISMO E LA COSTRUZIONE DEL SOCIALISMO

Si tratta di una parola d'ordine destinata comunque a subire un'ulteriore radicalizzazione nell'epoca dell'imperialismo. Come dimostra in modo lampante *Stato e rivoluzione*. La cosa ben si comprende: l'esperienza della prima guerra mondiale allora in pieno svolgimento, con i diversi Stati in lotta, anche quelli liberali o democratici, che si presentano effettivamente come Moloch sanguinari, decisi a sacrificare milioni e milioni di uomini sull'altare della difesa

della patria e in realtà della gara imperialistica per l'egemonia mondiale, tale esperienza traumatica non poteva non rafforzare le tendenze anarchiche. Al gigantesco macello in corso l'opuscolo del 1917 fa esplicito riferimento sin dalle prime battute: «la guerra imperialista» dimostra in modo lampante che «l'oppressione mostruosa delle masse lavoratrici da parte dello Stato [...] acquista proporzioni sempre più mostruose. I paesi più avanzati si trasformano – ci riferiamo alle loro “retrovie” – in case di pena militari per gli operai. Gli inauditi orrori e flagelli di una guerra di cui non si vede la fine rendono insostenibile la situazione delle masse, aumentano la loro indignazione». Ecco allora che il problema dell'«atteggiamento verso lo Stato assume un significato pratico» anche immediato; la lotta contro il socialsciovinismo appare «impossibile senza una lotta contro i pregiudizi opportunistici sullo “Stato”» (L, 849-50), contro quei pregiudizi che «hanno portato il socialismo all'inaudita vergogna di giustificare e di imbellire la guerra, applicandole il concetto di “difesa della patria”» (L, 872). In questo contesto storico, e in tale situazione emotiva, la necessaria resa dei conti col socialsciovinismo finisce con l'appiattare il marxismo sull'anarchismo; e Lenin infatti dichiara che è comune ad entrambi la visione dello Stato come un puro e semplice «organismo parassitario» (L, 872). Non c'è più posto, allora, per la funzione garantista, sia pure esclusivamente all'interno della classe dominante, attribuita allo Stato da Marx e Engels, e non c'è neppure posto per la «forma generale» che l'ordinamento giuridico e statale conferisce alla stessa violenza

della classe dominante, certo legalizzandola e legittimandola, ma al tempo stesso in qualche modo limitandola. Persino la distinzione tra potere e amministrazione delle cose sembra dileguare: «Noi non siamo degli utopisti. Non “sogniamo” di fare a meno, *dall'oggi al domani*, di ogni amministrazione, di ogni subordinazione; questi sono sogni anarchici» (L, 887). A giudicare almeno da tale affermazione, sembrerebbe che, sia pure attraverso un processo più faticoso di quello immaginato dagli anarchici, anche l'amministrazione delle cose sia destinata a divenir superflua in una società senza classi!

A conferma dell'ulteriore radicalizzazione che la tesi dell'estinzione dello Stato subisce in *Stato e rivoluzione*, può servire un piccolo ma significativo particolare. Nell'*Origine della famiglia, della proprietà privata e dello Stato*, Engels scrive: «Basta guardare la nostra Europa di oggi, in cui la lotta di classe e la concorrenza nelle conquiste ha portato il potere pubblico a un'altezza da cui minaccia di inghiottire l'intera società e perfino lo Stato» (MEW, XXI, 166). Ma l'affermazione per cui il processo di militarizzazione finiva con l'inghiottire anche lo Stato doveva apparire inaccettabile o incomprensibile a Lenin, il quale, infatti, dopo aver riportato il brano in questione, così lo parafrasa o lo emenda: «un potere statale vorace “minaccia di inghiottire” tutte le forze della società» (L, 857).

Si comprende allora l'insistenza sulla piena convergenza che ci sarebbe tra anarchismo e marxismo per quanto riguarda l'«abolizione dello Stato come *fine*» (L, 897). Ma le divergenze finiscono nonostan-

te tutto con l'emergere persino da *Stato e rivoluzione*, il quale riconosce che anche la democrazia più sviluppata non può fare a meno di «istituzioni rappresentative» (L, 887). Ma, come sappiamo, per Bakunin è Saturno il simbolo della rappresentanza (cfr. *supra*, cap. VI, 1). Si tratta di una categoria già per ragioni per così dire epistemologiche assolutamente inaccettabile dal punto di vista dell'esponente anarchico, costantemente impegnato a celebrare l'«istinto» (B, 73) e la «vita» in contrapposizione al «pensiero» e alla sua pretesa di «prescrivere regole alla vita» (St. A, 143-4; B, 560-1). Si può allora parlare di convergenza di marxismo e anarchismo, per quanto riguarda il «fine», solo a condizione di ritenere che nel comunismo siano destinate a diventar superflue anche le «istituzioni rappresentative». Se non è chiara la posizione di Lenin al riguardo, difficilmente avrebbe potuto sottoscrivere una tesi del genere Marx, per lo meno il Marx teorico dell'estinzione dello Stato solo nell'«attuale senso politico».

E comunque, dati i presupposti teorici già visti, ben si comprende il dramma che comincia a svilupparsi subito dopo l'Ottobre. «Il proletariato si servirà del suo potere politico per [...] accentrare tutti gli strumenti di produzione nelle mani dello Stato» – sottolinea il *Manifesto del partito comunista* (MEW, IV, 481); «il proletariato s'impadronisce del potere dello Stato e trasforma tutti i mezzi di produzione in proprietà dello Stato» – ribadisce Engels nell'*Antidübring* (MEW, XX, 261). Citando e sottoscrivendo, alla vigilia della rivoluzione, questi due testi (L, 867 e 861), Lenin si accinge ad un compito difficilmente concilia-

bile con quello che emerge dall'affermazione, sempre contenuta in *Stato e rivoluzione*, secondo cui il proletariato vittorioso «ha bisogno unicamente di uno Stato in via di estinzione» (L, 867).

Man mano che procede alla costruzione della nuova società, Lenin è tuttavia costretto, ne sia o no consapevole, a prendere sempre più le distanze dall'anarchismo. Per rendersene conto, basta dare uno sguardo ad un importante intervento, *Meglio meno, ma meglio*, pubblicato sulla «Pravda» del 4 marzo 1923, la cui parola d'ordine, insistita, suona: «migliorare il nostro apparato statale» (L, 1818), impegnarsi seriamente nell'«edificazione dello Stato» (L, 1820), «costruire un apparato veramente nuovo che meriti veramente il nome di socialista, di sovietico». Si tratta di un compito di lunga lena che richiede «molti, moltissimi anni» (L, 1816) e il cui apprendimento dev'essere stimolato mediante concorsi «per due o più manuali sull'organizzazione del lavoro in generale, e del lavoro amministrativo in particolare» (L, 1820). Né si deve esitare a imparare dai «migliori modelli dell'Europa occidentale» (L, 1815), inviando «alcune persone preparate e coscienziose» in Germania o in Inghilterra o in America e nel Canada «per raccogliere le pubblicazioni esistenti e per studiare questo problema» (L, 1820). Radicali appaiono le differenze rispetto a *Stato e rivoluzione*, il quale afferma, come abbiamo visto, che il proletariato vittorioso «ha bisogno unicamente di uno Stato in via di estinzione».

Ora non solo il fine dell'estinzione viene taciuto o aggiornato ad un futuro quanto mai remoto, ma si

affaccia in qualche modo la consapevolezza che trascurare il compito dell'edificazione di uno Stato nuovo significa in ultima analisi perpetuare o prolungare la sopravvivenza del vecchio apparato statale zarista: «Dobbiamo eliminare ogni traccia di quello che la Russia zarista e il suo apparato burocratico e capitalistico ha lasciato in così larga misura in eredità al nostro apparato» (L, 1827). E, tuttavia, si tratta di un ripensamento che si ferma a mezza strada, per il fatto che continuano a rimanere immutati i presupposti teorici di fondo. Così Lenin rifiuta di tener separati gli apparati di Stato e di partito e polemizza contro coloro che tale distinzione o separazione esigono (L, 1822). Per lo storico odierno dovrebbe ormai esser chiaro che il compito di sviluppare in senso democratico il potere nato dall'Ottobre è stato reso problematico o impossibile, oltre che dalle circostanze oggettive (guerra civile e aggressione imperia-lista), anche dalla tesi dell'estinzione dello Stato, dalla quale discende – sottolinea *Stato e rivoluzione* – anche l'estinzione della democrazia (L, 862).

6. «STATO ETICO», «SOCIETÀ REGOLATA» E COMUNISMO

Possiamo ora apprezzare meglio l'originalità della posizione di Gramsci, ritornando agli articoli dell'«Ordine Nuovo». Gramsci riconosce che la situazione provocata dalla guerra ha stimolato un clima spirituale favorevole al diffondersi di atteggiamenti anarchici: «Il mito antisocialista dello Stato-

caserma è diventato una terribile asfissiante realtà borghese» (ON, 48); si è così «moltiplicato» il numero degli aderenti all'«idea libertaria». E, tuttavia – aggiunge subito polemicamente Gramsci – «non crediamo che sia una gloria dell'idea»; si tratta, invece, di un «fenomeno di regressione» (ON, 116). In tale contesto, è significativo il fatto che i dirigenti bolscevichi vengono celebrati come «una aristocrazia di statisti» e Lenin come «il più grande statista dell'Europa contemporanea» per il fatto di aver saputo dare «forma statale alle esperienze storiche e sociali del proletariato russo», impegnandosi a por fine al «cupo abisso di miseria, di barbarie, di anarchia, di dissoluzione di una guerra lunga e disastrosa» (ON, 56-57). L'instaurazione dello Stato proletario non sembra qui esser vista come l'inizio dell'estinzione di ogni forma statale. Anzi, a questo proposito, «L'Ordine Nuovo» sviluppa una polemica esplicita e dura: «Si è costruito uno schema prestabilito, secondo il quale il socialismo sarebbe una “passerella” all'anarchia; e questo è un pregiudizio scemo, una arbitraria ipoteca del futuro» (ON, 116). Gramsci non sembra prestar credito alcuno alla tesi del «fine» identico (una società senza Stato), perseguito, secondo *Stato e rivoluzione*, da anarchici e comunisti.

Il problema su cui si sono affaticati Marx, Engels e Lenin viene poi ripreso dai *Quaderni*: si tratta di trovare una forma di organizzazione della società che, superando ogni antagonismo di classe, sappia fare a meno dell'apparato di repressione, costruito in vista della guerra di classe all'interno e dello scontro armato con altre classi sfruttatrici concorrenti a livel-

lo internazionale. Ma tale forma di organizzazione della società comunista è essa stessa una forma di Stato. Così almeno sembra pensarla Gramsci: «L'elemento Stato-coercizione si può immaginare esaurienti man mano che si affermano elementi sempre più cospicui di società regolata (o Stato etico o società civile)» (Q, 764).

Naturalmente, non mancano dichiarazioni che vanno in direzione diversa e contrastante e che prospettano cioè uno «sparire» dello Stato e il «riassorbimento della società politica nella società civile» (Q, 662); è tuttavia da tener presente che per Gramsci la «società civile [...] è anch'essa "Stato", anzi è lo Stato stesso» (Q, 2302), e dunque resta da vedere fino a che punto il «riassorbimento della società politica nella società civile» comporta l'avvento di una società realmente senza Stato. È possibile allora affrontare più adeguatamente il problema sollevato dal già citato testo di Engels del 1850: non è esatto dire che l'America dell'Ovest e dell'Est del tempo fosse caratterizzata da uno Stato estinto o ridotto al minimo; il dominio anche esplicitamente violento della classe dominante si manifestava e organizzava già a livello della società civile, che è essa stessa in qualche modo Stato.

Interessante è anche la configurazione in Gramsci del comunismo come «società regolata», la quale ultima ben difficilmente può essere identificata con l'anarchia. Per comprendere il senso di tale configurazione, bisogna in realtà partire da Hegel che, nella società borghese del suo tempo caratterizzata dalla polarizzazione di ricchezza e povertà, vede un «resi-

duo dello stato di natura», cioè di una condizione fatta di violenza e sopraffazione²¹⁸. Il superamento di tale condizione da Marx e Engels definita di preistoria dell'umanità viene da loro individuato nel comunismo che dunque rappresenta l'inizio della storia dell'umanità conciliata. Ma tale ciclo storico qualitativamente nuovo è per Gramsci non l'avvento dell'anarchia, col venire a cadere di ogni norma, bensì di una società che è «regolata» proprio per il fatto che supera lo «stato di natura», l'anarchia e la sopraffazione propri di una società fondata sul dominio di classe. I *Quaderni del carcere* sembrano riconoscere il debito nei confronti di Hegel allorché fanno risalire «quest'“immagine” di Stato senza Stato» ovvero di «Stato etico», il quale ha preso il posto dello Stato come organizzazione della violenza di classe, e in cui consiste il comunismo, «ai maggiori scienziati della politica e del diritto» (Q, 764) e anche esplicitamente a Hegel (Q, 2302). Il comunismo viene visto allora come la realizzazione di quella «immagine» che nell'autore della *Filosofia del diritto* rimane al livello della «pura utopia», dato che prescinde dai colossali sconvolgimenti materiali che soli possono conferirle concretezza (Q, 764).

È infine degno di nota che negli stessi anni in cui Croce condanna l'URSS come espressione di «estremo statalismo»²¹⁹, Gramsci si rifiuta di conferire a

²¹⁸ G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 200 A. Cfr. D. Losurdo, *Hegel e la libertà dei moderni*, cit., cap. VII, 10.

²¹⁹ B. Croce, *Cultura tedesca e cultura mondiale* (1930), in *Conversazioni critiche. Serie quarta*, Laterza, Bari 1951, p. 287.

tale sostantivo un significato univocamente negativo e prende invece nettamente le distanze solo da quello «statalista dogmatico e non dialettico» che è Lassalle (Q, 764).

7. ANARCHISMO E SUBALTERNITÀ AL LIBERALISMO

Ma c'è un altro aspetto degno di nota nella polemica dell'«Ordine Nuovo» contro l'anarchismo. L'affermazione critica secondo cui «tutta la tradizione liberale è contro lo Stato» e «la concorrenza è la nemica acerrima dello Stato» (ON, 117) sembra riecheggiare la tesi, già vista nello Engels del 1845, secondo cui sono «la libera concorrenza» e la borghesia sfruttatrice a non volere «limitazioni» e «controlli statali» e possibilmente neppure lo Stato in quanto tale.

In questo senso, secondo Gramsci, «nella dialettica delle idee, l'anarchia continua il liberalismo, non il socialismo» (ON, 116). In effetti, le idee politiche di Bakunin si presentano, sotto molti aspetti, come la radicalizzazione del liberalismo post-quarantottesco. Si prenda la lettura della storia della Francia, caratterizzata da una ferrea continuità all'insegna del «dispotismo di Stato» che conduce al bonapartismo a partire dal giacobinismo (B, 724), o forse, già prima, dall'antico regime (B, 10). Siamo chiaramente in presenza di una lettura alla Tocqueville, e l'influenza diretta o indiretta di questa lettura porta anche il dirigente anarchico a tuonare contro i «socialisti di Stato» che avevano organizzato la rivolta

operaia del giugno '48 (B, 67-8). In tale quadro, ben si comprende l'accusa rivolta ai giacobini non solo di statalismo (B, 86), ma persino di aver sacrificato la libertà all'uguaglianza (B, 334).

A questa condanna del giacobinismo corrisponde una visione sostanzialmente oleografica dell'Inghilterra che, secondo il dirigente anarchico, «non è mai stata, a rigore, uno Stato nello stretto e nuovo senso della parola e cioè nel senso della centralizzazione militare e poliziesca» (StA, 36-7). Osserva giustamente Marx che in tal modo Bakunin finisce col risparmiare «lo Stato propriamente capitalistico», quello che costituisce «la punta di lancia della società borghese in Europa» (MEW, XVIII, 610 e 608), con una visione la quale rinvia ancora una volta alla pubblicistica liberale. Il paese che pure nei momenti di crisi non aveva esitato, come vedremo nel paragrafo successivo, a fare uso spietato del suo apparato repressivo, il paese che si era distinto, secondo il giudizio di Marx, per la sua «legislazione sanguinaria contro gli espropriati» e i «vagabondi» (cfr. *supra*, cap. V, 1), e che puniva o aveva punito con la forza o la deportazione in Australia anche furti del valore di pochi scellini, il paese che deteneva il più grande impero coloniale, l'Inghilterra, insomma, diviene in *Stato e anarchia* quasi la prefigurazione dell'estinzione dello Stato o per lo meno l'esempio di una sua riduzione al minimo.

Ma una tendenza analoga si manifesta, nei confronti dell'America, nel testo di Engels del 1850 e continua a farsi avvertire ancora nell'*Origine della famiglia*, dove gli USA vengono indicati come il paese in cui, almeno per certi periodi della sua storia e certe

parti del suo territorio, l'apparato politico e militare separato dalla società tende a ridursi a zero (MEW, XXI, 166). Siamo nel 1884: in questo momento, i neri non solo vengono privati dei diritti politici conquistati immediatamente dopo la Guerra di secessione, ma sono costretti ad un regime di apartheid e sottoposti ad una violenza che giunge sino alle forme più efferate di linciaggio. Nel Sud degli USA, era forse debole lo Stato, ma era tanto più forte il Ku Klux Klan, espressione certo della società civile, la quale però, secondo l'indicazione di Gramsci, può essere essa stessa il luogo dell'esercizio del potere, e di un potere anche brutale. Proprio l'anno prima della pubblicazione del libro di Engels, la Corte Suprema aveva dichiarato incostituzionale una legge federale che pretendeva di vietare la segregazione dei neri sui luoghi di lavoro o sui servizi (le ferrovie) gestiti da compagnie private, per definizione sottratti ad ogni interferenza statale.

Dovrebbero esser chiari i risultati perversi a cui si giunge partendo da un anti-statalismo indiscriminato che, identificando sfera dello Stato e sfera della costrizione, finisce inevitabilmente col mettersi al rimorchio dell'ideologia liberale o liberal-conservatrice. Per comprendere la fallacia di tale identificazione, basta riflettere sul fatto che essa costituiva il presupposto teorico sulla base del quale i capitalisti inglesi rifiutavano qualsiasi regolamentazione legislativa dell'orario di lavoro, e gli schiavisti americani ogni interferenza statale nella loro proprietà di bestiame e schiavi, o, dopo il 1865, ogni intervento a favore degli ex-schiavi neri.

Ma, torniamo a Bakunin: anche sul piano politico immediato si rivela la sua subalternità rispetto al liberalismo, come emerge dalla dichiarazione secondo cui gli anarchici sono «nemici dello Stato e di ogni statalizzazione» (StA, 146). E, dunque, per un verso, col suo rifiuto di ogni idea di rappresentanza e con la sua liquidazione come ciarpame «borghese» della stessa idea di diritti politici giuridicamente sanciti e garantiti, l'anarchismo impedisce di ereditare i punti forti della tradizione liberale e della rivoluzione francese; per un altro verso, con la sua denuncia indifferenziata dello statalismo, esso dà del giacobinismo, e in ultima analisi della rivoluzione francese, una lettura subalterna a quella della borghesia liberale. Se ad Est ha ostacolato o impedito lo sviluppo democratico del regime sovietico, ad Ovest la persistente influenza anarchica non favorisce certo una risposta adeguata all'offensiva neo-liberista.

8. UNA SERIE DI BILANCI ERRATI E FUORVIANTI

Dopo il colpo di Stato di Luigi Bonaparte, Tocqueville descrive la Francia come in preda ad una malattia devastante (lo statalismo) che la caratterizzerebbe in tutto l'arco della sua storia, dall'antico regime, passando attraverso il giacobinismo e il socialismo, fino per l'appunto al bonapartismo. Viene così tracciato un quadro a tinte fosche del paese che aveva conosciuto il maggiore sviluppo del radicalismo plebeo: indipendentemente da qualsiasi concreta analisi della situazione oggettiva in cui si sviluppa,

il terrore giacobino viene messo sul conto di una ideologia che, col suo carattere rovinoso, fa da contrappunto allo splendore dell'idea liberale (propriamente anglosassone). Naturalmente, si sorvola sul fatto che l'Inghilterra liberale scaturita dalla Rivoluzione gloriosa del 1688-89 non aveva esitato a far ricorso anche lei al terrore, procedendo, ad esempio, nei confronti dell'Irlanda, ad una «riconquista razziale e religiosa delle più brutali»²²⁰. Per non dire poi che, negli anni della rivoluzione francese, ai primi vaghi cenni di agitazione popolare, il governo inglese aveva immediatamente sospeso le libertà costituzionali.

Soprattutto, mediante un siffatto bilancio, Tocqueville assolve se stesso e i suoi compagni di partito e di classe da ogni responsabilità per il crollo della Seconda Repubblica. Eppure, era stata la borghesia liberale, come abbiamo visto, a proclamare lo Stato d'assedio nel giugno del '48 e, ancora nel 1850, a inscenare quello che è stato definito un «colpo di Stato parlamentare» con la cancellazione del suffragio universale sancito dalla Costituzione²²¹. Secondo l'analisi di Marx, Luigi Napoleone è l'erede e il beneficiario del terrore instaurato dalla borghesia liberale che, in tale situazione, quando non è complice, svolge comunque il ruolo dell'apprendista stregone: «la dittatura della borghesia mediante la spada» (i pote-

²²⁰ Così secondo il giudizio di uno storico liberale inglese (Trevelyan): su ciò cfr. D. Losurdo, *La révolution française a-t-elle échoué*, in «La Pensée», gennaio-febbraio (1989), n. 267, p. 86.

²²¹ V. Pierre, *Histoire de la République de 1848*, Plon, Paris 1878, vol. II, p. 322.

ri speciali affidati al generale Cavaignac per la repressione della rivolta operaia di giugno) finisce col trasformarsi nella «dittatura della spada sulla società civile» (Napoleone III) (cfr. *supra*, cap. V, 1). Ma, indipendentemente anche dal discorso relativo alle responsabilità politiche, perché mai dovremmo considerare statalisti gli operai parigini che rifiutavano lo scioglimento degli *ateliers nationaux* e anti-statalisti e amanti della libertà quegli esponenti della borghesia che, in alternativa, suggerivano l'arruolamento dei disoccupati nell'esercito? O ancora: perché dovremmo considerare il ricorso agli *ateliers nationaux* più statalista del rimedio alla miseria suggerito da Tocqueville, consistente nella regolamentazione per via legislativa dell'emigrazione dalla campagna alla città? E tuttavia, mediante la categoria di statalismo, Tocqueville non solo può assimilare la tradizione giacobino-socialista alla dittatura bonapartista che pure spietatamente la reprimeva, ma può anche condannare come illiberale, dispotica e affetta dal culto superstizioso dello Stato la rivendicazione operaia di un intervento legislativo mirante a limitare a 12 ore l'orario di lavoro in fabbrica²²²! Ancora una volta emerge l'ambiguità e il carattere strumentale delle categorie dell'autore liberale: perché mai la cancellazione del diritto dei privati cittadini alla libera circolazione sul territorio nazionale dovrebbe essere una misura meno dispotica e meno statalista della regolamentazione dell'orario di lavoro?

²²² Sulle ambiguità della categoria di statalismo cfr. D. Losurdo, *Hegel e la libertà dei moderni*, cit., in particolare capp. IV, 3 e VII, 6.

Il bilancio di Tocqueville è il modello dei successivi bilanci che vedremo, tutti miranti, in ultima analisi, a liquidare il movimento socialista nel suo complesso come la semplice storia di una rovinosa allucinazione ideologica. Ma è interessante notare come il bilancio del liberale abbia pesato anche sulla storia del movimento operaio. Attraverso Proudhon, cui Bakunin entusiasticamente si richiama (B, 726), esso agisce sul movimento anarchico e fa poi sentire fortemente la sua influenza su Sorel il quale, facendo esplicito riferimento a Tocqueville, accusa i giacobini di essersi lasciati guidare da un «culto superstizioso dello Stato», anzi del «Dio-Stato», e di aver con ciò ripreso la tradizione dell'antico regime²²³. C'è persino da chiedersi se, tramite l'anarchismo, il bilancio in questione non abbia finito con l'agire anche su Marx e Engels: in tale prospettiva, la teoria dell'estinzione dello Stato, pur sviluppando spunti già presenti in precedenza, rappresenterebbe, nella sua formulazione più radicale, il tentativo di sfuggire all'accusa incalzante di statalismo, proveniente, oltre che dai liberali, anche dagli anarchici. Attraverso Sorel, la lettura che Tocqueville fa della storia della Francia agisce infine anche su Gramsci il quale, però, lasciandosi alle spalle il giovanile anti-giacobinismo, rompe con gli stereotipi risalenti in ultima analisi alla borghesia liberale, e, attraverso tale rottura, riesce a porsi con una spregiudicatezza tutta nuova il problema dello Stato e dello «statalismo».

²²³ G. Sorel, *Réflexions sur la violence* (1908); tr. it., *Riflessioni sulla violenza*, in *Scritti politici*, UTET, Torino 1963, pp. 195-8.

Possiamo ora comprendere meglio il reale significato politico del bilancio correntemente tracciato ai giorni nostri del nazismo e del fascismo da una parte e del «socialismo reale» dall'altra: Hayek li accosta tranquillamente come forme diverse e concorrenziali di ideologia del piano e di statalismo. Soffermiamoci intanto sul nazi-fascismo. Il ricorso alla categoria di statalismo cancella le complicità e i patteggiamenti della borghesia liberale con Mussolini e Hitler. Si tratta di una categoria certo non adeguata per comprendere un movimento come quello nazista il quale, con la sua esplicita professione di socialdarwinismo e di concezione «aristocratica» ed «eroica» della vita e col suo culto di un capo carismatico non legato a regola alcuna, non può che vedere nello Stato (in quanto insieme di regole oggettive e valide per tutti) un elemento inaccettabile di appiattimento e di massificazione. C'è semmai da chiedersi se il socialdarwinismo non costituisca per certi versi la radicalizzazione estrema di alcuni motivi già presenti nel liberismo, spesso portato a vedere nel mercato una sorta di giudizio di Dio che premia i migliori e abbandona al loro destino gli incapaci e i falliti della vita (cfr. *supra*, cap. I, 3). Non bisogna dimenticare che c'è un socialdarwinismo liberale: si pensi a Spencer che, prima ancora di Darwin, parla di «lotta per l'esistenza» e «sopravvivenza dei più adatti»²²⁴ e che condanna ogni interferenza statale nell'economia con l'argomento secondo cui non bisogna ostacolare la legge cosmica, la quale esige l'eliminazione degli incapaci e falliti della vita:

²²⁴ H. Spencer, *First Principles*, cit. da Th. F. Gosset, *Race. The History of an Idea in America*, cit., p. 146.

«L'intero sforzo della natura è di sbarazzarsi di loro, ripulendo il mondo della loro presenza e facendo spazio ai migliori». Tutti gli uomini sono come sottoposti ad un giudizio di Dio: «Se sono realmente in grado di vivere, essi vivono, ed è giusto che vivano. Se non sono realmente in grado di vivere, essi muoiono, ed è giusto che muoiano»²²⁵. E un autore americano, liberale e socialdarwinista, W. G. Sumner, condanna il socialismo perché pretende di «salvare gli individui dalle difficoltà o durezza della lotta per l'esistenza e della competizione della vita mediante l'intervento dello "Stato"»²²⁶.

Si potrebbe obiettare che la categoria di statalismo si rivela valida almeno per comprendere il fenomeno del fascismo italiano. Si dimentica però che Mussolini giunge al potere rivendicando sì il «rafforzamento dello Stato» in quanto apparato di polizia e di repressione, ma anche, esigendo al tempo stesso, la «graduale smobilitazione dello Stato economico» e il ritorno allo «Stato manchesteriano», con lo smantellamento dell'intervento statale in economia e con l'abolizione del Ministero del Lavoro, nonché con la riduzione della tassazione diretta e l'aggravio di quella indiretta: «tutto ciò» – commenta compiaciuto sul «Corriere della Sera», subito dopo la marcia su Roma, Luigi Einaudi – «è liberalismo classico»²²⁷.

²²⁵ H. Spencer, *Social Statics*, cit. da R. Hofstadter, *Social Darwinism in American Thought*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1944-5, p. 27.

²²⁶ Cit. da R. Hofstadter, *Social Darwinism*, cit., p. 48.

²²⁷ Cfr. L. Salvatorelli - G. Mira, *Storia d'Italia nel periodo fascista*, Mondadori, Milano 1972, vol. I, p. 249; R. De Felice,

Ministro delle finanze del nuovo governo è De Stefani, «un rigido individualista del *laissez-faire*», come lo definisce lo storico Cobban il quale osserva che, con l'avvento del fascismo, «l'Italia sembrava tornare nel paradiso dell'economia classica»²²⁸. Si può considerare «statalista» Mussolini estimatore di Pareto, il fervente liberista che, nel procedere alla sua requisitoria contro il «mito» dello Stato, si richiama ripetutamente ad un classico della tradizione liberale anglosassone qual è Herbert Spencer²²⁹? Incondizionata è poi l'ammirazione dal duce del fascismo nutrita per Le Bon, implacabile accusatore del socialismo e della sua pretesa di «regolare le condizioni dell'impiego e del salario» (con la conseguente violazione delle «leggi economiche» del libero mercato) e che, nell'esprimersi sprezzantemente (alla maniera quasi di Tocqueville) a proposito della «fiducia superstiziosa nello Stato provvidenziale», si richiama ripetutamente anche lui, oltre che a Tocqueville, a autori classici della tradizione liberale anglosassone, come Spencer, Macaulay ecc.²³⁰

Infine, anche il «socialismo reale» viene denunciato come «estremo statalismo» ad opera di autori quali Croce e Hayek. Sono evidenti le motivazioni

Mussolini il fascista. I. La conquista del potere 1921-1925, Einaudi, Torino 1966, p. 62 e p. 127.

²²⁸ A. Cobban, *Dictatorship. Its History and Theory*, Haskell, New York 1971, p. 129.

²²⁹ Si veda in particolare V. Pareto, *L'éclipse de la liberté* (8 giugno 1903), in Id., *Mythes et idéologies*, Droz, Genève 1966, pp. 224-5.

²³⁰ G. Le Bon, *Psychologie des foules* (1895); tr. it., *Psicologia delle folle*, Longanesi, Milano 1980, p. 125, p. 122 e p. 119.

ideologiche e politiche che muovono tale ulteriore bilancio. Facendo discendere il totalitarismo da un ideologico peccato originale, non solo si liquida *in toto* il movimento politico che ha preso le mosse da Marx, ma si contrabbanda al tempo stesso una visione oleografica del capitalismo reale: si sorvola cioè sul fatto che, nel corso del Novecento, l'universo concentrazionario e totalitario ha fatto la sua apparizione anche in un paese come gli USA che pur non si trovava nelle condizioni drammatiche della giovane Unione Sovietica. E si sorvola altresì sul pesante contributo fornito dagli Stati liberali, con la loro politica di aggressione, al processo di ossificazione antidemocratica e di degenerazione totalitaria dello Stato nato sull'onda dell'Ottobre. Almeno la Arendt riconosce che il passaggio del «potere supremo» dai Soviet alla «burocrazia di partito» avviene «con lo scoppio della guerra civile»²³¹, anche se si dimentica di aggiungere che la guerra civile s'intreccia con l'aggressione proveniente dall'esterno, e, per dirla con Gramsci, con una «guerra senza dichiarazione» e quindi in «violazione del diritto delle genti» (ON, 59).

Ai giorni nostri, settori consistenti della sinistra agitano anche loro parole d'ordine banalmente e indiscriminatamente antistatalistiche; ma, in tal modo, corrono il pericolo della subalternità rispetto al bilancio o ai bilanci storici della borghesia liberale. Non solo la vicenda storica del «socialismo reale» rischia di apparire come la semplice espressione di una malattia o stravaganza ideologica (lo statalismo),

²³¹ H. Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, tr. it. cit., p. 442.

ma, soprattutto, l'adesione a certe parole d'ordine rende difficile la risposta all'offensiva neo-liberista tendente a cancellare ogni traccia di Stato sociale ad Ovest come ad Est. È necessario distinguere, invece, con Gramsci tra statalismo e statalismo. Non si tratta affatto di rinunciare alla denuncia del significato intrinsecamente anti-democratico e anti-popolare degli Stati anche più liberali, col loro apparato militare sempre pronto a ricorrere alle forme più spietate di violenza, sul piano interno e sul piano internazionale. In questo senso, la storia della Repubblica Italiana, contrassegnata da manovre golpiste a ripetizione e dal periodico verificarsi di stragi (giustamente definite di Stato), dall'inefficienza e corruzione di vasti settori del suo apparato e persino dalla loro complicità con la mafia e la malavita organizzata, e caratterizzata infine dalla sua subalternità ad una superpotenza straniera e dalla servile partecipazione ai massacri coloniali dell'imperialismo (guerra del Golfo), tale storia costituisce una drammatica conferma della permanente validità della *pars destruens* di *Stato e rivoluzione*. Ogni volta che ha dimenticato questa lezione di Lenin, giudicando della natura di uno Stato esclusivamente a partire dalle sue istituzioni parlamentari, e trascurando invece i suoi apparati di coercizione e di violenza di classe, la sinistra è andata incontro alla sconfitta o al disastro.

Al tempo stesso, però, il crollo del «socialismo reale» nell'Europa dell'Est dovrebbe costituire un monito da non lasciare inascoltato: se per un verso ci si deve interrogare criticamente sull'opportunità del ricorso, sulla scia del programma indicato da Marx e

Engels, a forme così radicali e indiscriminate di stitizzazione dell'economia, per un altro verso dovrebbe ormai esser chiaro che, senza una teoria dello Stato, e abbandonandosi all'attesa escatologica, propria dell'anarchismo, della scomparsa di ogni norma e costrizione giuridica e persino della politica in quanto tale (B, 362), si resta fermi allo stadio del sovversivismo impotente, non si è in grado di costruire una società e uno Stato post-capitalistici. Aveva ragione Engels a far notare che «parlare del principio d'autorità come di un principio assolutamente cattivo, e del principio d'autonomia come d'un principio assolutamente buono» (MEW, XVIII, 307) significa mettersi nell'impossibilità di far funzionare il mondo della produzione e l'apparato statale, e sia pure quello più libero e ridotto a semplice «amministrazione». Ne scaturisce un vuoto che può essere riempito solo dalla violenza, peraltro impotente ad assicurare quello sviluppo delle forze produttive che solo può assicurare la vittoria strategica del socialismo.

Dal crollo verificatosi ad Est emerge una sfida alla sinistra a fare definitivamente i conti con l'anarchismo e col materialismo meccanicistico ad esso indissolubilmente connesso.

VII

MARX, LA QUESTIONE NAZIONALE E COLONIALE E IL «SOCIALISMO REALE»

«Noi socialisti abbiamo commesso un errore nel sottovalutare la forza del nazionalismo e della religione».

*Fidel Castro*²³²

1. QUESTIONE NAZIONALE E RIVOLUZIONE

C'è una contraddizione di fondo che attraversa la storia del movimento comunista internazionale. La sua formazione è contrassegnata dall'attenzione rivolta alla questione nazionale e coloniale e dalla dura polemica contro le posizioni socialsciovinistiche accusate di tradire o di non appoggiare i movimenti di liberazione nazionale che l'imperialismo finisce col suscitare nei paesi e tra i popoli oggetto del suo dominio. Nella rivendicazione dell'autodeterminazione per le nazioni oppresse, Lenin individua un momento

²³² Da una conversazione riportata in A. Schlesinger jr., *Four Days with Fidel: A Havana Diary*, in «The New York Review of Books», 26 marzo 1992, p. 25.

essenziale della lotta per la democrazia e la sua universalizzazione, col riconoscimento anche ai «barbari» di quei diritti politici che borghesia liberale e socialsciovinisti intendono limitare alla metropoli capitalista. Solo su questa base è possibile comprendere la vittoria della rivoluzione d'Ottobre. I bolscevichi giungono al potere anche perché sanno rendersi interpreti delle esigenze di riscatto delle nazioni oppresse dall'autocrazia zarista e grande-russa. La comprensione dell'«enorme importanza della questione nazionale» (Loc, XXI, 90) svolge un ruolo così rilevante da influire sulla composizione del gruppo dirigente bolscevico. Alla vigilia del rovesciamento dei Romanov, Lenin fa notare che, proprio in quanto vittime privilegiate dell'«odio dello zarismo», gli ebrei forniscono «un'alta percentuale di dirigenti (in rapporto al numero totale della popolazione ebraica) al movimento rivoluzionario», e, soprattutto, «hanno il merito di dare, in confronto alle altre nazionalità, una percentuale più elevata di internazionalisti» (Loc, XXIII, 250). In questo contesto sono da collocare gli stessi mutamenti conosciuti dalla teoria della rivoluzione, il cui scoppio viene ora previsto negli anelli deboli della catena dell'imperialismo, cioè nelle situazioni in cui agisce un intreccio di contraddizioni, tra cui è presente, spesso in posizione di rilievo, quella nazionale. Il momento più alto di espansione del movimento comunista coincide con la sua capacità di mettersi alla testa dei movimenti di liberazione nazionale: la pagina più epica è forse costituita dalla Lunga Marcia dei comunisti cinesi che percorrono migliaia di chilometri in condizioni drammatiche per

andare a combattere gli invasori giapponesi; ma si pensi anche alla «grande guerra patriottica» contro l'esercito hitleriano (impegnato a costruire ad Est l'impero coloniale del Terzo Reich) la quale consente a Stalin di ricucire, almeno per qualche tempo, gli strappi e le lacerazioni provocati dalla politica di terrore da lui sviluppata anche nei confronti delle minoranze nazionali. La questione nazionale fa sentire il suo peso negli stessi paesi capitalistici sviluppati. Nel 1916, nel ribadire il carattere imperialista del primo conflitto mondiale, Lenin aveva tuttavia osservato che se esso fosse terminato «con vittorie di tipo napoleonico e con la soggezione di tutta una serie di Stati nazionali capaci di vita autonoma [...]», allora sarebbe possibile in Europa una grande guerra nazionale» (Loc, XXII, 308). La situazione qui evocata finisce col verificarsi circa venticinque anni dopo, e il fortissimo radicamento popolare dei comunisti in paesi come la Francia e l'Italia non si può spiegare senza la loro capacità di interpretare e sviluppare la Resistenza partigiana anche come un movimento di liberazione nazionale.

2. LA TENTAZIONE DELL'ESPORTAZIONE DELLA RIVOLUZIONE

Giunti al potere sull'onda di una rivoluzione che vede il contributo decisivo delle nazionalità oppresse dall'impero zarista, i bolscevichi lanciano un appello agli «schiavi delle colonie» (alle nazioni oppresse dall'Occidente) perché spezzino le catene con cui

sono stati avvinti dalle grandi potenze capitaliste, in modo da conquistare l'indipendenza. Da questo punto di vista, i bolscevichi continuano ad essere ben consapevoli della centralità della questione nazionale. Per un altro verso, però, cominciano ad emergere tendenze diverse e contrastanti che sembrano dimenticare la lezione dell'Ottobre. In un momento in cui, agli occhi dello stesso Lenin (in genere così pacato e realista), appare a portata di mano «la fondazione della repubblica sovietica internazionale»²³³, tendono a perdere qualsiasi significato i confini statali e nazionali. Non mancano personalità e ambienti in cui aleggia in qualche modo la tentazione dell'exportazione della rivoluzione. Sia pure con oscillazioni²³⁴, Marx aveva riposto le speranze di rivoluzione socialista in primo luogo nei paesi capitalistici più avanzati: ma, ancora dopo l'Ottobre, essa tarda a verificarsi: si può forse accelerarla mediante un deciso aiuto «internazionalista»? Prendendo la parola in occasione del I Congresso dell'Internazionale Comunista, Trotskij, dopo aver sostenuto che l'Armata Rossa è sentita o considerata dai suoi migliori soldati «non soltanto come l'esercito di protezione della repubblica socialista russa, ma anche come l'Armata Rossa della Terza Internazionale», così prosegue: «E se oggi non ci sogniamo nemmeno di invadere la Prussia orientale – al contrario, saremmo felici se i

²³³ Riportato in A. Agosti, *La Terza Internazionale. Storia documentaria*, Editori Riuniti, Roma 1974 sgg., vol. I, 1, p. 74.

²³⁴ Cfr. D. Losurdo, *Antonio Gramsci dal liberalismo al «comunismo critico»*, Gamberetti, Roma 1997, cap. IV, in particolare le pp. 137-62.

signori Ebert e Scheidemann ci lasciassero in pace – è tuttavia esatto che, quando verrà il momento in cui i fratelli d'Occidente ci chiameranno in loro soccorso, noi risponderemo: “Eccoci! Durante questo tempo abbiamo imparato a maneggiare le armi, ora siamo pronti a lottare e morire per la causa della rivoluzione mondiale!”»²³⁵. Allorché si apre il II Congresso dell'IC, l'Armata Rossa sta avanzando su Varsavia, nel corso di uno scontro militare certo provocato dal governo reazionario di Pilsudski, ma che da parte sovietica sembra si stia trasformando da guerra di difesa nazionale in guerra per l'esportazione della rivoluzione in Polonia. Lasciamo la parola a Zinoviev: «Nella sala del Congresso era appesa una grande carta geografica sulla quale veniva segnato ogni giorno il movimento delle nostre armate. E ogni mattina i delegati si fermavano con un interesse da restar senza fiato dinanzi a questa carta». Una delle risoluzioni approvate dal II Congresso afferma: «L'Internazionale comunista proclama la causa della Russia sovietica come la propria causa. Il proletariato internazionale non rinfodererà la spada finché la Russia sovietica non diverrà un anello in una federazione di repubbliche sovietiche di tutto il mondo». Il soggetto della lotta è qui unico, e di conseguenza sembrano dissolversi i confini fra Stato e Stato, nazione e nazione, e tanto più tra partito e partito. Alla vigilia del Congresso Tuchacevskij, comandante dell'Armata Rossa, scrive una lettera a Zinoviev, in cui, in considerazione dell'«inevitabilità della guerra civile

²³⁵ *I Congresso della Internazionale Comunista. Tesi, manifesti e risoluzioni*, La Nuova Sinistra, Samonà e Savelli, Roma 1970, p. 98.

mondiale nel prossimo futuro», chiede che si proceda alla creazione di uno stato maggiore generale. Si tratta di una tendenza la quale, significativamente, si manifesta anche in personalità che non hanno ancora propriamente aderito al movimento comunista: ecco, allora, il massimalista italiano Serrati, sulla scia della proposta già vista di Tuchacevskij, veder prossimo il giorno in cui «l'Armata Rossa proletaria sarà composta non soltanto di proletari russi, ma di proletari di tutto il mondo»²³⁶. Alla centralizzazione politica dei diversi partiti nell'Internazionale viene chiamata a corrispondere una centralizzazione anche militare, sempre a livello mondiale, indipendente dalle frontiere nazionali e statali. Non siamo in presenza solo di una forma di avventurismo politico, ma anche di una regressione teorica: dileguata sembra essersi la teoria della rivoluzione che trionfa nell'anello debole della catena dell'imperialismo, e quindi in una situazione sempre peculiarmente e nazionalmente determinata.

3. MARX, ENGELS E LA TEORIA BORGHESE DELL'ESPORTAZIONE DELLA RIVOLUZIONE

La teoria dell'esportazione della rivoluzione il movimento comunista non la inventa, bensì l'eredita. Il precedente più immediato e più significativo è costituito dalle tendenze che emergono in occasione della rivoluzione francese, allorché si sviluppa una

²³⁶ E. H. Carr, *A History of Soviet Russia. The Bolshevik Revolution 1917-1923*, tr. it. cit., p. 973, p. 975 e p. 995.

dialettica analoga a quella che poi fa seguito all'Ottobre. Sia pur con modalità diverse, in un caso e nell'altro, a partire dalla denuncia dell'aggressione delle potenze controrivoluzionarie e della loro natura intrinsecamente guerrafondaia e dalla proclamazione dell'ideale della pace perpetua, da realizzare mediante la cancellazione dell'ordinamento politico-sociale (nel primo caso l'antico regime, nel secondo il sistema capitalistico) considerato come la radice del flagello della guerra, a partire da tutto ciò si manifesta in certi ambienti la tendenza a bandire una sorta di crociata per la «liberazione», anche contro la loro volontà, degli altri popoli e dell'umanità nel suo complesso²³⁷. Peraltro, nell'ambito della tradizione borghese, la teoria dell'esportazione della rivoluzione è presente anche in forma diversa. Si pensi alla giustificazione che per secoli è stata data dell'espansione coloniale, celebrata come un contributo alla diffusione della Civiltà e, comunque, di rapporti politico-sociali più avanzati in ogni parte del mondo, anche presso quei barbari riluttanti ad accogliere i missionari dell'Occidente e del capitalismo²³⁸.

Nei confronti di tale tradizione è possibile sorprendere un atteggiamento non privo di oscillazioni in Marx. Denuncia sì con parole di fuoco gli orrori delle guerre e del dominio coloniali: gli «ufficiali e

²³⁷ Cfr. D. Losurdo, *La révolution, la nation et la paix*, in «Procès. Cahiers d'analyse politique et juridique», 1990, n. 19, pp. 153-171.

²³⁸ Cfr. D. Losurdo, *La «pace perpetua»: grandezza e miseria dell'universalismo*, in «Critica Marxista», settembre-ottobre (2000), pp. 57-61.

funzionari inglesi» non solo si arrogano ed esercitano senza risparmio «poteri illimitati di vita e di morte», ma talvolta ricorrono a massacri, sadismi e «sollazzi gratuiti» ai danni della stessa popolazione civile (MEW, XII, 285). Marx sembra persino procedere ad una critica dell'eurocentrismo, allorché, prendendo lo spunto dalle unilaterali grida di orrore che gli europei lanciano per la «crudeltà» dei «barbari» da loro assoggettati, sottolinea ironicamente che crudeltà e conseguente indignazione morale «variano a seconda del tempo e del luogo» come la moda (cfr. *supra*, cap. I, 6). Per un altro verso, Marx ed Engels attribuiscono al capitalismo il merito di trascinare «nella civiltà tutte le nazioni, anche quelle più barbare» (MEW, IV, 466), di portare avanti in India «la più grandiosa e, a dire il vero, l'unica *rivoluzione sociale* che l'Asia abbia mai conosciuto» (MEW, IX, 132). Alla borghesia metropolitana viene anzi attribuita una vera e propria «missione», consistente nella creazione del mercato mondiale (MEW, IX, 221 e XXIX, 360).

All'esportazione della rivoluzione Marx e Engels guardano talvolta con indulgenza anche in ambito europeo. Basti pensare al giudizio espresso dalla *Sacra famiglia* a proposito di Napoleone, visto come ultimo rappresentante del «terrorismo rivoluzionario» (MEW, II, 130), e al quale anche l'*Ideologia tedesca* sembra attribuire il merito esclusivo della cancellazione del feudalesimo e dell'introduzione della modernità in Germania (MEW, III, 179). Più tardi, invece, Engels data la rivoluzione borghese in Germania a partire dalla lotta e dalla guerra di liberazione proprio contro l'occupazione napoleonica

(MEW, VII, 539). In tale contesto, è soprattutto importante l'appoggio da Marx e Engels fornito al movimento di liberazione nazionale dell'Irlanda in lotta contro un paese economicamente e politicamente più sviluppato e che pretende di rappresentare le ragioni della civiltà in una contrada arretrata e selvaggia, considerata e trattata alla stregua di una colonia. In questo caso, ben lungi dall'attribuire al dominio inglese il compito di esportare rapporti economico-sociali più avanzati, e, quindi, la «rivoluzione sociale», Marx ed Engels indicano nell'appoggio della classe operaia inglese alla lotta di liberazione nazionale del popolo irlandese il presupposto della vittoria della rivoluzione sociale nella stessa Inghilterra (MEW, XXXII, 667-9). È da tener presente, infine, una lettera in cui l'ultimo Engels sembra condannare l'esportazione della rivoluzione ad opera non solo della borghesia, ma dello stesso proletariato: «Il proletariato vittorioso non può imporre nessuna felicità a nessun popolo straniero, senza minare con ciò la sua stessa vittoria» (MEW, XXXV, 358).

4. LENIN E LE GUERRE DI LIBERAZIONE NAZIONALE CONTRO IL SOCIALISMO

A partire dall'analisi dell'imperialismo, Lenin sottolinea l'importanza della questione nazionale anche al di fuori dell'Europa e dell'Occidente: il movimento di liberazione dei popoli coloniali è parte integrante del processo rivoluzionario mondiale per la democrazia e il socialismo. La radicalità del rifiuto della

teoria dell'esportazione della rivoluzione, in ogni sua forma, emerge con particolare chiarezza dal giudizio sulla Francia post-termidoriana e napoleonica: col nuovo regime che si afferma in quegli anni, «l'epoca delle guerre rivoluzionarie della Francia cedette il passo a quella delle guerre di conquista imperialista», la quale ultima dà luogo a sua volta a guerre di liberazione nazionale da parte dei popoli e paesi (spesso in condizioni semifeudali) aggrediti e invasi da una grande potenza ancora carica della gloria della Grande Rivoluzione e che pretende comunque di rappresentare una superiore forma di società e civiltà. Significativamente, al tempo della pace di Brest-Litovsk, la lotta della giovane Russia sovietica contro l'aggressione dell'imperialismo tedesco viene da Lenin paragonata alla lotta che, a suo tempo, contro l'invasione e occupazione napoleonica aveva condotto la Prussia, pur guidata dagli Hohenzollern, mentre a sua volta è Napoleone a essere definito «un pirata simile a quello che ora sono gli Hohenzollern», simile al Guglielmo II impegnato nell'invasione della Russia sovietica (Loc, XXVII, 165-6 e 90-1).

Ancora più significativo è il fatto che, prima ancora dell'Ottobre, il dirigente bolscevico metta in guardia contro l'illusione per cui la conquista del potere da parte del proletariato comporterebbe l'automatico dileguare della questione nazionale. Nel riallacciarsi alla presa di posizione contenuta nella lettera già vista dell'ultimo Engels, Lenin commenta: «Il proletariato non diventerà infallibile e premunito contro gli errori e le debolezze per il solo fatto di aver compiuto la rivoluzione sociale. Ma i possibili errori (e i

cupidi interessi, il tentativo di sedersi sulle spalle altrui) lo condurranno inevitabilmente alla coscienza di questa verità». E, tuttavia, fino a che questa lezione non sarà stata pienamente assimilata, fino a quando anche il proletariato vittorioso continuerà a esprimere tendenze scioviniste o egemoniche, «sono possibili sia delle rivoluzioni – contro lo Stato socialista – sia delle guerre» (Loc, XXII, 350).

Siamo in presenza di una pagina di straordinaria lucidità, e non solo per il peso che essa continua ad attribuire alla questione nazionale nella stessa fase successiva alla liquidazione del potere politico della borghesia, ma anche e soprattutto per un'ulteriore ragione: così realistico e laico è il quadro che viene tracciato del periodo di transizione post-capitalistica da non escludere l'eventualità o il rischio di giuste guerre di liberazione nazionale contro uno Stato socialista.

5. TROTSKIJ, STALIN, BREZNEV

Nel momento in cui scoppia la rivoluzione d'Ottobre, la teoria borghese dell'esportazione della rivoluzione sembra celebrare i suoi trionfi. In particolare da parte dell'Intesa, la guerra viene propagandata come un contributo alla diffusione della democrazia in tutto il mondo, e, in primo luogo, negli Imperi centrali denunciati come il baluardo dell'autocrazia e del militarismo. In questi stessi termini si esprimono anche i menscevichi russi i quali, dopo la rivoluzione di febbraio e la caduta dello zarismo, si sentono più che mai confermati nel loro ruolo di crociati per la

causa della democrazia e del progresso in ogni angolo del pianeta. D'altro canto, in un'analoga operazione ideologica s'impegna in Germania soprattutto la socialdemocrazia, la quale si richiama persino a Marx e Engels nel tentativo di trasfigurare la guerra contro la Russia zarista come un grande contributo alla causa della «vittoria della libertà» e della liberazione dei popoli oppressi (cfr. *supra*, cap. IV, 1). Illuminante è il libro di un deputato socialdemocratico che, già nel titolo, presenta il gigantesco conflitto in corso come una rivoluzione, il cui protagonista è la Germania, avviata sulla via del socialismo e quindi impegnata in una lotta mortale contro la coalizione capitalistica o «plutocratica»²³⁹. In questo momento, la *Weltrevolution*, la «rivoluzione mondiale», è semplicemente la guerra!

Già prima dell'Ottobre, sono presenti tutti gli elementi costitutivi della teoria dell'esportazione della rivoluzione e, persino, dell'esportazione del socialismo. È probabile che ne sia rimasto in qualche modo influenzato Trotskij, giunto più tardi al bolscevismo e, proprio perché più occidentalista, maggiormente sensibile a certi motivi ideologici largamente circolanti in Occidente, rispetto ai quali sembra invece più refrattario Stalin, vissuto in un ambiente più «provinciale». L'affermazione della possibilità del socialismo anche in un paese solo è connessa ad una visione della questione nazionale, desunta certo da Lenin, ma sulla quale conviene, comunque, soffermarsi un attimo:

²³⁹ P. Lensch, *Drei Jahre Weltrevolution*, Fischer, Berlin 1917.

«Nelle condizioni dell'oppressione imperialistica, il carattere rivoluzionario del movimento nazionale non implica affatto obbligatoriamente l'esistenza di elementi proletari nel movimento, l'esistenza di un programma rivoluzionario o repubblicano nel movimento, l'esistenza di una base democratica del movimento. La lotta dell'emiro afgano per l'indipendenza dell'Afghanistan è oggettivamente una lotta *rivoluzionaria*, malgrado il carattere monarchico delle concezioni dell'emiro e dei suoi seguaci [...] La lotta dei mercanti e degli intellettuali borghesi egiziani per l'indipendenza dell'Egitto è, per le stesse ragioni, una lotta oggettivamente *rivoluzionaria*, quantunque i capi del movimento nazionale egiziano siano borghesi per origine e appartenenza sociale e quantunque essi siano contro il socialismo, mentre la lotta del governo operaio inglese per mantenere la situazione di dipendenza dell'Egitto è, per le stesse ragioni, una lotta *reazionaria*, quantunque i membri di questo governo siano proletari per origine e appartenenza sociale e quantunque essi siano "per" il socialismo»²⁴⁰.

E cioè, i conflitti tra paesi con un diverso stadio di sviluppo politico sociale devono essere valutati non facendo riferimento al carattere più o meno avanzato del regime che in ognuno di essi vige, bensì a partire dalla natura oggettiva della contraddizione che tra loro si sviluppa: ecco perché, pur guidati da ceti feudali, paesi e popoli arretrati possono essere protagonisti di una giusta lotta o guerra di liberazione nazionale, il cui bersaglio è eventualmente costituito da un governo «operaio» e laburista!

²⁴⁰ Stalin, *Principi del leninismo* (1924), in Id., *Questioni del leninismo*, tr. it., Edizioni Rinascita, Roma 1952, p. 63.

Questo principio vale anche quando il potere dovesse essere nelle mani di un partito comunista e autenticamente operaio? Conosciamo la risposta chiaramente positiva di Lenin. Su ciò, invece, sorvola Stalin, ed è comunque un dato di fatto che, a partire dal patto Molotov-Ribbentrop, egli tende a vedere il processo di estensione del socialismo come l'allargamento dei confini dell'URSS o della sua sfera di influenza. Si tratta di una tendenza che si rafforza man mano che procede la vittoriosa controffensiva e l'avanzata dell'Armata Rossa in Europa orientale. Certo, non bisogna perdere di vista la situazione oggettiva caratterizzata dalla guerra o dai pericoli di guerra: nel 1939-40 e negli anni immediatamente successivi all'annientamento del Terzo Reich, Stalin cerca di frapporre fra l'URSS e i suoi aggressori o presumibili aggressori il più ampio spazio possibile. Ma a tale comportamento politico corrisponde, disgraziatamente, anche un impoverimento o appiattimento della teoria, sicché l'esportazione del socialismo sulla scia dell'avanzata dell'Armata Rossa finisce con l'essere teorizzata in modo più o meno esplicito. In ogni caso, nei confronti dei nuovi paesi a «democrazia popolare», l'URSS ha assunto un atteggiamento sfacciatamente egemonico, che non è stato messo in discussione né da Krusciov né, tanto meno, da Breznev, al quale anzi si devono parole d'ordine, come quella di «dittatura internazionale del proletariato» che, affossando in modo totale la lezione leniniana, mirano a legittimare la «sovranità limitata» dei paesi più deboli. Si tratta di un atteggiamento tanto più grave, per il fatto che ora

non c'è più neppure la giustificazione o l'attenuante del pericolo di guerra.

6. ESPORTAZIONE DELLA RIVOLUZIONE E INDUSTRIALIZZAZIONE FORZATA

Per Marx e Engels (e per la tradizione che è alle loro spalle), la «missione» che alla borghesia compete di allargare il mercato e di esportare la civiltà non ha una dimensione solo internazionale: anche all'interno dei paesi capitalistici il processo di industrializzazione è in qualche modo l'accesso alla civiltà della «massa enorme» di «contadini piccoli proprietari», il cui «campo di produzione» è caratterizzato non solo dall'arretratezza tecnologica e dal mancato emergere della divisione del lavoro, ma anche da «nessuna varietà di sviluppo, nessuna diversità di talenti, nessuna ricchezza di rapporti sociali» (MEW, VIII, 198). Come l'espansione coloniale rappresenta, per usare le parole già viste di Marx, la «rivoluzione sociale» in Asia o in altri continenti, così l'industrializzazione introduce la «rivoluzione sociale» nelle stesse campagne europee.

Nell'ambito dell'impero zarista, il rapporto tra città e campagna è al tempo stesso il rapporto tra metropoli e colonie. Anche sul piano interno all'Unione Sovietica, la rivoluzione d'Ottobre comporta un gigantesco processo di emancipazione nazionale, di cui sono beneficiarie nazionalità precedentemente oppresse e private della loro identità. E, tuttavia, anche nella sua seconda versione, appena analiz-

zata, la teoria dell'esportazione della rivoluzione esercita un'influenza negativa all'interno del gruppo dirigente bolscevico: «La barbarie sociale e politica della Russia ha i suoi addentellati nelle campagne»: così si esprime Trotskij, il quale, parlando dell'Ural e delle zone più arretrate della Russia pre-rivoluzionaria, osserva: «È solo in questi ultimi anni che il capitale inglese ha cominciato ad estirpare la barbarie e i vecchi costumi di questo territorio»²⁴¹. Nella Russia sono presenti l'«Europa» e l'«Asia», «tutte le epoche della cultura umana», compreso lo «stato selvaggio e primitivo», rispetto al quale svolge una funzione civilizzatrice l'espansione del «capitale europeo», la quale ha il merito di minare «le basi più profonde dell'autonomia moscovita e asiatica»²⁴²; la cancellazione della barbarie rurale in seguito ad un'iniziativa esterna è già iniziata col capitalismo e verrà portata a termine col socialismo. Nel teorizzare la «dittatura esercitata dalla città sui villaggi», ovvero l'«autorità dispotica della città capitalistica» prima e socialista poi, il dirigente bolscevico si richiama al giacobinismo²⁴³, ma in realtà in tale teoria si fa sentire, attraverso Marx, l'influenza anche, e forse soprattutto, di una diversa tradizione di pensiero, in base alla quale il liberale inglese John Stuart Mill aveva proclamato che «il dispotismo è una forma legittima di governo quando si ha a che fare con barbari» (cfr. *supra*, cap. I, 6).

²⁴¹ L. D. Trotskij, *Millenovecentocinque* (1908-9; 1922²), Samonà e Savelli, Roma 1969, p. 54 e p. 31.

²⁴² Ivi, p. 45 e p. 28.

²⁴³ Ivi, p. 55 e p. 95.

Tanto più continua ad agire nel gruppo dirigente bolscevico la visione della rivoluzione esportata a partire dalla metropoli nella campagna e nelle colonie (anche in quelle interne), per il fatto che esso non riesce a rompere compiutamente con la tesi marxiana della rivoluzione che scoppia nei punti alti dello sviluppo industriale: confutata dal verificarsi stesso dell'Ottobre e dal ritardo dell'agognata rivoluzione in Occidente, tale tesi viene chiamata in qualche modo ad acquistare una sua validità a posteriori mediante l'industrializzazione forzata dell'URSS. E non a caso, gli ambienti più sensibili alla tentazione dell'esportazione della rivoluzione nella sua prima versione (quella più propriamente internazionale) lo sono anche nella sua seconda versione. Particolarmente illuminante è un testo di Trotskij del 1922 che, dopo aver ribadito che in un paese come la Russia i compiti di trasformazione democratico-borghese non possono essere assolti dalla borghesia ma solo dal proletariato vittorioso, così spiega il significato della «rivoluzione permanente» teorizzata già diversi anni prima:

«L'avanguardia proletaria avrebbe dovuto, sin dai primi giorni del suo potere, penetrare profondamente nei domini interdetti della proprietà, sia borghese che feudale. In queste condizioni essa doveva cozzare contro dimostrazioni ostili da parte dei gruppi borghesi che l'avrebbero sostenuta al principio della sua lotta rivoluzionaria, e anche da parte delle masse contadine, il cui aiuto l'avrebbe spinto verso il potere. *Gli interessi contrastanti che dominavano la situazione di un governo operaio, in un paese in cui l'enorme maggioranza della popolazione era composta di con-*

tadini, non potevano portare ad una soluzione che sul piano internazionale, nell'arena di una rivoluzione proletaria mondiale. Quando, in virtù della necessità storica, la rivoluzione russa avesse infranto gli stretti limiti ad essa fissati dalla democrazia borghese, il proletariato trionfante sarebbe stato costretto a infrangere i limiti della nazionalità, avrebbe dovuto cioè dirigere coscientemente i suoi sforzi in modo che la rivoluzione russa diventasse il prologo della rivoluzione mondiale»²⁴⁴.

A ben guardare, il dirigente bolscevico sta qui teorizzando l'intreccio di almeno due processi di esportazione della rivoluzione: il primo, interno alla Russia sovietica, dalla città alla campagna (dove sono concentrate le minoranze nazionali e dove domina la «barbarie» asiatica); il secondo dall'URSS (la città già socialista o il paese guidato dalla città socialista) alla città ancora capitalistica; implicitamente, ne viene persino presupposto un terzo, dalla città unificata sotto il segno del socialismo alle aree, all'enorme campagna dell'arretratezza coloniale e semicoloniale: solo in tal caso, infatti, si può parlare di rivoluzione autenticamente «mondiale».

Subito dopo la rivoluzione d'Ottobre, Gorkij, peraltro in questo momento collocato su posizioni critiche del bolscevismo, parla con disprezzo dei contadini del suo immenso paese come «nomadi non-russi». È stato persino scritto che il grande scrittore «odiava i contadini russi, che ai suoi occhi incarnavano il retaggio biologico mongolo-asiatico, a cui attri-

²⁴⁴ L. D. Trotskij, *Millenovecentocinque* (Prefazione alla II ed. russa), cit., p. 8; corsivi miei.

buiva la responsabilità prima della rovina [e del ritardo] della Russia»²⁴⁵. Se anche si tratta di un'esagerazione, resta il fatto che nella cultura del tempo, europea prima ancora che russa, sono già contenuti tutti i presupposti perché all'interno di quell'immenso paese il rapporto tra città e campagna si configuri come un rapporto tra Europa e Asia e tra civiltà e barbarie (la civiltà tradizionalmente coincidente con la città capitalistica viene identificata, dopo l'Ottobre, con la città socialista). Prima ancora di essere messa in atto, l'industrializzazione forzata delle campagne è paragonata al processo di accumulazione originaria del capitalismo ad opera di un economista vicino all'opposizione trotskista, Preobrazenskij, il quale sembra persino indicare, come condizione dello sviluppo dell'industria socialista, lo «sfruttamento» di una sorta di «colonia» interna all'URSS e costituita dall'agricoltura e dai settori in cui dominano «le forme economiche presocialiste». Giustamente, nel mettere in guardia contro la tentazione o il pericolo di «una "notte di S. Bartolomeo" per i contadini ricchi», Bucharin fa notare che sotto la vaga categoria di «colonia» viene oggettivamente sussunto, «con l'eccezione della Grande Russia, un enorme numero di contadini» e – si può aggiungere – l'insieme delle minoranze nazionali. In effetti, la questione agraria s'intreccia strettamente con quella nazionale e religiosa, dato che proprio nelle campagne si concentrano le minoranze nazionali non russe,

²⁴⁵ M. Agursky, *The Third Rome. National Bolshevism in the USSR* (1987); tr. it., *La Terza Roma. Il nazionalbolscevismo in Unione Sovietica*, Il Mulino, Bologna 1989, p. 278.

e più forte risulta l'attaccamento alla religione, la quale, a sua volta, spesso costituisce un elemento di espressione e di difesa dell'identità nazionale.

Si comprende allora che la collettivizzazione e industrializzazione delle campagne finisca con l'essere condotta in modo quanto mai brutale, tanto più che Stalin è disposto a riconoscere il carattere oggettivamente progressivo di un movimento espressione di una nazione oppressa quando a fronteggiarlo sia un governo laburista, ma non quando siano giunti al potere i comunisti; d'altro canto, i metodi antidemocratici di direzione non possono non farsi sentire anche nel campo dei rapporti tra le diverse nazionalità (è a tale proposito che si sviluppa l'ultima, sfortunata, battaglia di Lenin²⁴⁶). Naturalmente, neppure in questo caso bisogna perdere di vista i dati della situazione oggettiva, e cioè, sul piano interno, l'emergere di un aspro scontro sociale nelle campagne (anche indipendentemente dall'azione del partito bolscevico e del governo sovietico), e, sul piano internazionale, l'acutizzarsi dei pericoli di guerra che rendono urgenti, come riconoscono persino storici fieramente anti-comunisti, l'industrializzazione delle campagne²⁴⁷. E, tuttavia, dati i presupposti culturali appena visti, nel corso del processo di collettivizzazione forzata dell'agricoltura, le resistenze dei contadini, delle nazionalità non russe e dei credenti finiscono con l'essere interpretate come manifestazioni diverse di una

²⁴⁶ Cfr. M. Lewin, *Le dernier combat de Lénine* (1967); tr. it., *L'ultima battaglia di Lenin*, Laterza, Bari 1969.

²⁴⁷ Cfr. A. Bullock, *Hitler and Stalin. Parallel Lives*, Knopf, New York 1992, pp. 279-80.

gigantesca Vandea retrograda, oscurantista e barbarica, da annientare senza esitazioni e distinzioni interne. Troppo tardi, e mosso probabilmente dall'intento di scaricare su di altri le responsabilità dell'accaduto, Stalin denuncerà la violenza abbattutasi anche sui «contadini medi» (e in realtà indiscriminata) e ironizzerà sull'«azione rrrivoluzionaria» consistente nell'asportare le campane dai campanili dei villaggi²⁴⁸. È in questi anni che si verifica la prima massiccia apparizione degli elementi costitutivi dell'universo concentrazionario (il gulag, la deportazione, il lavoro forzato), i quali, affacciatisi nella stessa Europa durante il processo di accumulazione originaria del capitalismo, hanno poi contrassegnato costantemente l'espansione dell'Occidente nelle colonie (cfr. *supra*, cap. V, 1). Si potrebbe dire che il quadro da Preobrazenskij tratteggiato nel 1924 dei metodi dell'accumulazione capitalistica originaria (nell'ambito della quale rientrano «la spoliazione in forma di imposte sugli indigeni, l'appropriazione dei loro averi, bestiami, terre e scorte di metalli preziosi, la riduzione in schiavitù della popolazione, e gli infiniti svariati sistemi di rapina violenta»²⁴⁹) finisce in una certa misura col valere anche per i metodi cui ricorre l'accumulazione socialista originaria da lui teorizzata.

²⁴⁸ Stalin, *Werke*, Roter Morgen, Hamburg 1971, vol. XII, p. 174 (l'edizione italiana si interrompe al vol. X): la singolare grafia del termine «rivoluzionaria» è già nel testo.

²⁴⁹ Sulla polemica Bucharin-Preobrazenskij, cfr. N. Bucharin-E. Preobrazenskij, *L'accumulazione socialista*, a cura di L. Foa, Editori Riuniti, Roma 1969, in particolare le pp. 14-5, 50-1, 82-3 e nota, e p. 169.

Non si tratta qui di assimilare processi tra loro assai diversi: ho già accennato all'emancipazione (politica, culturale, e anche economica) delle nazionalità tradizionalmente oppresse dallo zarismo. Resta tuttavia un fatto: messa in atto nel pieno della Seconda guerra dei Trent'anni, nel periodo cioè che intercorre tra la prima (quella dell'Intesa) e la seconda (quella del Terzo Reich) aggressione all'URSS, e sviluppata in ultima analisi come rivoluzione condotta dall'alto e dall'esterno, la collettivizzazione forzata delle campagne (presupposto della loro industrializzazione), finisce col risentire dell'influenza dell'ideologia tipica delle imprese coloniali: il risultato è il gulag.

Mentre ancora resiste all'idea di collettivizzazione rapida e, in pratica, forzata, Stalin accusa Zinoviev di voler dichiarare «guerra alla cultura nazionale» e di essere pertanto un «seguace della politica di colonizzazione»²⁵⁰; negli anni successivi, a collettivizzazione avvenuta, si sviluppa nell'URSS staliniana e post-staliniana una progressiva riabilitazione, appena camuffata, della politica coloniale del regime zarista. Grazie alle sue conquiste – si comincia a sostenere già alla metà degli anni '30 – i popoli non russi hanno evitato di mancare l'appuntamento con la rivoluzione d'Ottobre. Circa due decenni più tardi, così si esprime un dirigente comunista locale: «Senza minimamente sottovalutare il carattere reazionario della politica coloniale zarista, non si deve dimenticare ... che l'annessione dei popoli ad opera della Russia costituiva per loro l'unica soluzione, ed essa ha eser-

²⁵⁰ Stalin, *Werke*, cit., vol. X, pp. 60-1.

citato un'influenza esclusivamente felice sul loro futuro destino»²⁵¹.

7. OBLIO DELLA QUESTIONE NAZIONALE E DISFATTA DEL SOCIALISMO

Diamo un rapido sguardo ai momenti più gravi di crisi e di discredito del «socialismo reale»: 1948 (rottura dell'URSS con la Jugoslavia); 1956 (invasione dell'Ungheria); 1968 (invasione della Cecoslovacchia); 1981 (legge marziale in Polonia per prevenire un possibile intervento «fraterno» dell'URSS e tenere a freno un movimento di opposizione che trova largo seguito anche facendo appello all'identità nazionale conculcata dal Grande fratello). Queste crisi hanno in comune la centralità della questione nazionale. La dissoluzione del campo socialista è iniziata non a caso alla periferia dell'impero, nei paesi da tempo insofferenti della sovranità limitata loro imposta; anche all'interno dell'URSS, prima ancora dell'oscuro «golpe» dell'agosto 1991, la spinta decisiva al crollo finale è venuta dall'agitazione dei paesi baltici, nei quali il socialismo era stato «esportato» nel 1939-40: in un certo senso, la questione nazionale, che ha potentemente favorito la vittoria della rivoluzione d'Ottobre, ha segnato anche la conclusione del ciclo storico apertosi con essa. Del resto, già diversi anni fa, osservatori attenti avevano previsto

²⁵¹ Riportato in H. Carrère D'Encausse, *L'empire éclaté. La révolte des nations en URSS*, Flammarion, Paris 1978, pp. 28-9 e p. 32.

che l'«impero» sarebbe crollato sotto l'urto della «rivolta delle nazioni»²⁵².

La maggiore vitalità della Repubblica Popolare Cinese (qualunque sia il giudizio sui suoi attuali orientamenti politici) si spiega anche col fatto che, facendo tesoro dell'esperienza storica, Mao ha saputo criticare i gravi errori verificatisi in URSS nel rapporto al tempo stesso con i contadini e le minoranze nazionali²⁵³. Almeno in certi momenti della loro storia, i comunisti cinesi hanno saputo tenersi all'altezza di quella pagina di Lenin del 1916, la quale sottolinea la persistenza della questione nazionale anche dopo la conquista del potere ad opera di partiti comunisti e operai. Una presa di posizione del PCC del 1956 sottolinea che, all'interno del campo socialista, «sono necessari sforzi costanti per sormontare la tendenza allo sciovinismo da grande nazione», tendenza che, lungi dal dileguare immediatamente assieme al regime borghese o semi-feudale sconfitto, può persino trovare ulteriore alimento nel «sentimento di superiorità» suscitato dalla vittoria della rivoluzione. Siamo in presenza di un «fenomeno che non è peculiare di questo o quel paese. Per esempio, il paese B può essere piccolo e arretrato in confronto al paese A, ma grande e progredito in confronto al paese C. Può perciò accadere che il paese B, mentre si lamenta dello sciovinismo da grande nazione del paese A, assuma spesso delle arie da grande nazione

²⁵² Cfr. H. Carrère D'Encausse, *L'empire éclaté*, cit.

²⁵³ Si veda Mao Zedong, *Sui dieci grandi rapporti* (1956), in Id., *Rivoluzione e costruzione. Scritti e discorsi 1949-1957*, a cura di M. A. Regis e F. Coccia, Einaudi, Torino 1979, pp. 365-6 e 372.

nei confronti del paese C»²⁵⁴. Il discorso è qui tenuto sulle generali, ma non è difficile capire che dietro B si cela la Jugoslavia la quale, se da un lato giustamente lamentava lo sciovinismo e la prepotenza dell'URSS (A), dall'altro rivelava ambizioni egemoniche nei confronti dell'Albania (C). Più tardi, invece, i comunisti cinesi denunceranno l'URSS come paese socialista a parole e imperialista nei fatti, facendo ricorso ad una categoria («socialimperialismo») che, se per un verso bolla efficacemente atti come l'invasione della Cecoslovacchia, per un altro verso ha il torto di rimuovere di nuovo le contraddizioni nazionali e le tendenze sciovinistiche e egemoniche dalla realtà del mondo socialista, con una ricaduta, quindi, in una visione utopistica del socialismo.

8. BILANCIO CRITICO E AUTOCRITICO O RITORNO ALL'UTOPIA?

Convieni a questo punto fare i conti con una tendenza oggi piuttosto diffusa, la quale vorrebbe ripercorrere a ritroso il cammino da Engels a suo tempo descritto come «l'evoluzione del socialismo dall'utopia alla scienza». Come vedremo (cfr. *infra*, cap. VIII, 4-5), questa tendenza ama talvolta agitare la parola d'ordine del ritorno a Marx, letto però in chiave sostanzialmente utopistica in quanto globalmente

²⁵⁴ *Ancora a proposito dell'esperienza storica della dittatura del proletariato* (1956), articolo anonimo apparso in «Renmin Ribao» («Quotidiano del popolo»); vedilo ora in *Sulla questione di Stalin*, Edizioni Oriente, Milano 1971³, p. 37.

contrapposto alla sua efficacia storica. Certo, ad un tale atteggiamento va riconosciuto il merito di configurarsi come una sia pur approssimativa trincea di resistenza alla dilagante offensiva reazionaria, la quale, assieme al «socialismo reale», vorrebbe criminalizzare anche Marx (e Engels); l'altra faccia della medaglia è però la partecipazione subalterna di coloro che così si atteggiavano alla liquidazione della vicenda storica iniziata con la rivoluzione d'Ottobre e, in ultima analisi, di questa stessa rivoluzione e del partito e della tradizione politico-culturale che sono alle sue spalle.

Quand'anche non volesse essere soggettivamente liquidatrice, la parola d'ordine del ritorno all'utopia e a Marx rende comunque impossibile un serio bilancio della storia del movimento comunista. Essa, infatti, fa regredire i comunisti di oggi al livello di coscienza dei protagonisti della grande tragedia rivoluzionaria i quali, soprattutto nei loro momenti peggiori, invece di riflettere sui problemi nuovi via via emergenti nel corso dello sviluppo storico e costituenti la base oggettiva delle contraddizioni che li separavano, si limitavano a scommunicarsi reciprocamente in nome dell'ortodossia marxista o marxista-leninista. Comprensibilmente, i protagonisti dell'Ottobre erano forse capaci di applicare la dialettica alla rivoluzione francese ma non a quella che essi andavano compiendo e nella quale erano troppo immediatamente immersi per poter conservare un minimo di oggettività critica. Ma è proprio quest'ultima operazione che oggi sono chiamati a compiere coloro che intendono realmente far tesoro della lezione di Marx, le cui elaborazioni teoriche esse stesse non possono

essere comprese prescindendo dal legame con la storia. Trasformare Marx in una sorta di tribunale comporta, invece, conseguenze perverse: chiedersi oggi se fosse più «marxista» Trotskij o Stalin o Lenin o Bucharin è altrettanto inutile e fuorviante che volerli condannare tutti come «antimarxisti» in modo da porsi in contatto immediato con l'autentica «dottrina». E tanto più fuorviante è tale atteggiamento per il fatto che esso sembra presupporre che la conformità, vera o presunta, con il sacro testo di Marx, sia di per sé sinonimo di giusto orientamento ideologico e politico.

Da questo punto di vista, la parola d'ordine del ritorno a Marx (e all'utopia) è una comoda via di fuga dalla necessaria riflessione autocritica. Il bilancio della questione nazionale, qui sommariamente tracciato, chiama in causa pesantemente anche il cosiddetto marxismo «occidentale» il quale di rado (a parte, ovviamente, la luminosa eccezione di Gramsci), ne ha compreso l'importanza. È un dato di fatto: man mano che l'URSS sviluppa le sue tendenze egemoniche, la cultura marxista, anche quella «occidentale», dimentica la lezione leniniana dell'importanza della questione nazionale e della sua persistenza anche dopo la rivoluzione socialista, per tutto un periodo storico: sono gli anni in cui persino Lukács e Bloch, rovesciando il giudizio già visto di Lenin, si rivelano talvolta inclini a celebrare in Napoleone il protagonista di una sorta di esportazione della rivoluzione e a condannare le guerre di liberazione nazionale antinapoleonica²⁵⁵.

²⁵⁵ Su ciò cfr. D. Losurdo, *Fichte, la resistenza antinapoleonica e la filosofia classica tedesca*, in «Studi Storici», 1983, n. 1/2, pp. 189-216.

Ma c'è di peggio. Non poche volte, il marxismo «occidentale» ha preteso di criticare da posizioni «puriste» il fatto che Togliatti abbia saputo sviluppare la Resistenza *anche* come guerra di liberazione nazionale, mentre ciò costituisce un grande titolo di merito del segretario del PCI. Negli anni ruggenti della «contestazione globale», oggetto di irrisione e di ludibrio è stato in particolare l'appello lanciato da Stalin nel 1952 ai partiti comunisti dell'Europa occidentale a risollevarsi e portare avanti «la bandiera della indipendenza nazionale e della sovranità nazionale», gettata a mare dalla borghesia²⁵⁶. Invece di denunciare l'assoluta strumentalità di tale appello, dato che proveniva da colui che faceva condannare e impiccare come «titost» i comunisti desiderosi di difendere un minimo di sovranità nazionale nei paesi dell'Europa orientale, non pochi marxisti «occidentali» hanno preferito fare sfoggio del loro nichilismo nazionale. Per questo non sono stati in grado di cogliere la natura reale delle contraddizioni che emergevano e esplodevano ad Est: anche quando hanno condannato, ad esempio, l'invasione della Cecoslovacchia, l'hanno fatto limitandosi a contrapporre come più avanzata o più democratica la piattaforma di Dubcek rispetto a quella di Breznev, ma senza realmente comprendere il significato della questione nazionale all'interno del «campo socialista». Per tali ragioni il marxismo «occidentale» è da considerare corresponsabile della degenerazione e del crollo verificatisi a Est.

²⁵⁶ Stalin, *Discorso al XIX congresso del Partito Comunista dell'Unione Sovietica* (1952), in Id., *Problemi della pace*, Edizioni di Cultura Sociale, Roma 1953, pp. 153-4.

In conclusione, anche quando assume le vesti seducenti del ritorno a Marx, il ritorno all'utopia per un verso è sinonimo di fuga dalla realtà e di impotenza politica, per un altro non immunizza di certo da nuove catastrofi analoghe a quelle già verificatesi. Certo, in periodi di immaturità storica, l'utopia svolge una funzione positiva, in quanto costituisce il luogo dell'elaborazione preliminare, sia pure ancor vaga e confusa, di progetti o desideri di trasformazione sociale emergenti dall'oggettività stessa delle contraddizioni esistenti. Ma da un pensiero che si esprime in forma utopica in mancanza di un'esperienza storica reale di trasformazione, dalla quale esso è peraltro disposto ad apprendere, bisogna distinguere nettamente un utopismo che rifiuta pervicacemente di procedere ad un bilancio storico e che dunque è sinonimo di dogmatismo e soggettivismo. Cancellare decenni di storia reale (di tentativi di costruzione di una società post-capitalistica) per ritornare all'utopia significa appiattire il carattere complesso e contraddittorio del processo di trasformazione socialista. E la cancellazione o lo smussamento arbitrario, nella fantasia, delle contraddizioni reali (l'utopia) è l'altra faccia del terrore. Per quanto riguarda il tema qui più propriamente oggetto di indagine, è da notare che dopo gli anni di Stalin e delle sue terribili misure di guerra, in URSS l'oppressione nazionale si è andata aggravando di pari passo con la proclamazione dell'imminente avvento del comunismo che, realizzando la piena fusione delle nazioni e relegando nel museo del passato ogni forma di pregiudizio nazionale, avrebbe rese superflue e obsolete la politica leninia-

na e la garanzia formale dei diritti delle nazionalità non russe²⁵⁷. Liberare il movimento rivoluzionario da tale utopismo potenzialmente repressivo comporta fare i conti, in primo luogo, con l'anarchismo che, assieme al mito dell'estinzione dello Stato, ha coltivato il nichilismo nazionale e che, proprio per questo, è anche incline all'intolleranza religiosa.

9. QUESTIONE NAZIONALE E INTERNAZIONALISMO

L'insistenza sulla questione nazionale comporta l'abbandono dell'internazionalismo? In realtà, il Marx autenticamente internazionalista non è il teorico della «rivoluzione sociale» in India sulla scia della conquista coloniale inglese e neppure l'ammiratore di Napoleone in quanto rappresentante del «terrorismo rivoluzionario», bensì colui che, respingendo la pretesa dei colonialisti inglesi di esportare la civiltà e rapporti economico-sociali superiori in Irlanda, sa cogliere la questione nazionale e appoggiare la lotta di emancipazione di un popolo oppresso. D'altro canto, si sono già visti i guasti rovinosi prodotti dai tentativi di esportazione della rivoluzione. C'è un esempio particolarmente illuminante: oltre che screditare a livello mondiale la causa del socialismo, l'invasione sovietica dell'Afghanistan ha ulteriormente rafforzato la base sociale di massa della reazione afghana, la quale ha potuto ergersi a campione della lotta per l'indipendenza nazionale. Se c'è un momen-

²⁵⁷ Cfr. H. Carrère D'Encausse, *L'empire éclaté*, cit., pp. 39-44.

to in cui in quel paese la rivoluzione ha avuto concrete chances di successo, è stato nel periodo di tempo immediatamente successivo al ritiro delle truppe sovietiche, nei brevi mesi in cui il regime al potere a Kabul ha potuto darsi una base o una credibilità nazionale, prima che il crollo dell'URSS lo trascinasse con sé nella rovina. Aveva dunque ragione Lenin a sottoscrivere pienamente e a definire «assolutamente internazionalista» il principio engelsiano già visto che vieta l'imposizione della «felicità» dall'esterno (Loc, XXII, 350).

L'attenzione per la questione nazionale è tutt'altro che in contraddizione con l'impegno internazionalista: i comunisti italiani, che hanno condotto la Resistenza anche come guerra di liberazione nazionale, alcuni anni prima avevano combattuto in qualità di volontari per difendere l'indipendenza dell'Etiopia (pur diretta dal Negus) dall'aggressione dell'Italia fascista. Ma, nel far ciò, ben lungi dall'esprimere una qualsiasi forma di nichilismo nazionale, i comunisti denunciavano il regime mussoliniano per il fatto che, proprio con la sua politica sciovinistica, conduceva l'Italia alla catastrofe della seconda guerra mondiale.

Il rifiuto del nichilismo nazionale non è affatto sinonimo di rinuncia alla lotta, giusta e necessaria, contro il culto superstizioso delle radici e della zolla, contro la frammentazione etnica e il tribalismo, contro tutto ciò che, minando le basi della convivenza civile, favorisce l'interferenza delle grandi potenze imperiali e rende impossibile la soluzione della questione nazionale. Né l'attenzione a tale questione si-

gnifica l'abbarbicarsi al provincialismo o lo smarrimento della consapevolezza del fatto che la nazione non è una realtà naturale ed eterna, bensì formatasi storicamente. In questo senso, non è corretto assumere un atteggiamento nichilistico neppure nei confronti delle aspirazioni a muoversi in direzione di una più larga unità e nazionalità europea, anche se *in questo momento* si tratta di una parola d'ordine largamente egemonizzata da una borghesia monopolistica impegnata in una concorrenza mondiale sempre più aspra, di una parola d'ordine, quindi, in funzione di un disegno imperialistico pronto a calpestare i diritti nazionali dei popoli del Terzo mondo che si vorrebbero ricolonizzare. In conclusione, il rifiuto del nichilismo nazionale non comporta affatto l'abbandono dell'ideale internazionalista di una comunità umana unificata, ma unificata sulla base dell'eguaglianza, del consenso democratico, del rispetto dell'identità delle sue componenti. Tale internazionalismo presuppone, invece, il rifiuto netto e radicale dell'«internazionalismo» che caratterizza la storia del capitalismo e dell'imperialismo e che, ancora oggi, pretende di dettar legge nel mondo in nome del Nuovo Ordine Internazionale.

10. ASPETTI NUOVI DELLA QUESTIONE NAZIONALE

Ai giorni nostri, la questione nazionale si presenta forse ancora più complessa che ai tempi di Lenin. Da un lato, la permanente arroganza imperialistica e, anzi, il tentativo ormai scoperto di ricolonizzazione

del Terzo mondo non possono non riacutizzare tale questione in quelle aree del pianeta: disgraziatamente, la crisi del movimento comunista fa sì che i movimenti di liberazione o di resistenza nazionale si esprimano sempre più in forme religiose e persino di fondamentalismo religioso. Dall'altro lato, in Europa o ai suoi margini, accanto ai movimenti espressi da popoli con alle spalle secoli di oppressione (si pensi all'Irlanda), altri emergono con caratteristiche nuove e preoccupanti: la dissoluzione nell'Europa orientale del «socialismo reale», il venire meno del movimento dei paesi non allineati e di ogni progetto di alleanza e di solidarietà tra i paesi a più debole sviluppo, assieme alla crescente forza di attrazione esercitata dai giganteschi blocchi economici (tra loro concorrenti) della metropoli capitalista, tutto ciò provoca la crisi o la dissoluzione di non poche unità statali e nazionali, tanto più che tale crisi o dissoluzione viene stimolata, talvolta anche attivamente, dall'iniziativa (e dalla rivalità) delle grandi potenze imperialistiche. Si comprende allora che, al momento della secessione, i dirigenti della Slovenia e della Croazia abbiano dichiarato di preferire di essere gli ultimi dell'Europa piuttosto che i primi della Jugoslavia. Oltre a quelle di tipo «irlandese», anche tendenze di tipo «croato-sloveno» devono aver agito in occasione della disgregazione dell'URSS. Almeno a partire dalla fine della seconda guerra mondiale, Stalin comincia a celebrare il popolo russo come quello che, in virtù dei suoi meriti rivoluzionari e patriottici, costituisce «la nazione più eminente fra tutte le nazioni che fanno parte dell'Unione Sovietica», la «forza dirigente», il «po-

polo dirigente» (anche perché dotato di «un'intelligenza chiara, un carattere fermo e paziente»), dell'URSS²⁵⁸. È un concetto che, nel 1976, in occasione del XXV Congresso del PCUS, viene ribadito da un personaggio destinato poi a diventare famoso: «Compagni, la Georgia viene chiamata il paese del sole. Ma, per noi, il vero sole si è levato non a Est, ma a Nord, in Russia: è il sole delle idee di Lenin»²⁵⁹. A pronunciarsi in modo così squillante è Shevardnadze: dopo aver fatto ricorso al mito del popolo primogenito della rivoluzione e titolare di una sorta di diritto di tutela sulle nazioni politicamente arretrate, lo sciovismo grande-russo finisce con l'esprimersi nell'ambizione di agganciarsi ai popoli più «civili» e più sviluppati dell'Occidente, liberandosi della zavorra dei popoli barbari e semibarbari, o risistemandoli in una funzione esplicitamente subalterna. E l'evoluzione di Shevardnadze è emblematica della parabola del ceto politico che ha guidato la transizione post-sovietica, anche se poi, per ironia della storia, lo stesso Shevardnadze è approdato proprio alla guida della Georgia, da lui precedentemente invitata a inchinarsi alla Russia come al fratello maggiore. Nel caso della Croazia e della Slovenia e delle tendenze di tipo «croato-sloveno», si tratta di processi i quali, più che alle guerre di liberazione di nazioni oppresse, sono da accostare alle secessioni di minoranze privilegiate che sentono minacciati i loro interessi dalla presenza

²⁵⁸ Stalin, *Brindisi al popolo russo* (24 maggio 1945), in Id., *Problemi della pace*, cit., p. 4.

²⁵⁹ Riportato da H. Carrère D'Encausse nell'esergo del suo libro.

di un potere centrale: si pensi alla ribellione, nel 1861, degli stati schiavisti del Sud degli USA e alle secessioni o ai tentativi di secessione che hanno accompagnato il processo di decolonizzazione, dall'Algeria alla Rhodesia. Una minaccia di secessione pesa ora anche sul nostro paese, e non a caso proviene da movimenti che si sono affermati nelle regioni più sviluppate, gridando allo scandalo per la redistribuzione del reddito, vera o presunta, a favore delle regioni più povere, e mirando forse a seguire l'esempio della Slovenia e della Croazia. Il trionfo del neoliberismo (con la sconfitta di ogni progetto di solidarietà) e la nuova costellazione internazionale tendono a rimettere all'ordine del giorno la questione nazionale anche nei paesi che sembravano averla da lungo tempo definitivamente risolta. Ed è ora di cominciare a prestare maggiore attenzione alle voci sempre più insistenti che suggeriscono o indicano la presenza della finanza angloamericana dietro la Lega Nord e dietro le manovre che, in nome del vangelo neoliberista, esigono la svendita dell'industria pubblica del nostro paese. Tali manovre si avvalgono della complicità di settori importanti del capitale italiano o della Confindustria nel suo complesso, la quale, comunque, scendendo massicciamente in campo a favore dell'uninominale, si è rivelata pronta a consegnare l'Italia del Nord ad un raggruppamento politico che agita la minaccia della secessione²⁶⁰. Non sa-

²⁶⁰ Sulla presenza della finanza angloamericana, cfr. Marlowe, *Notaio londinese e buste romane*, in «il manifesto» del 18 maggio 1993, p. 7, dove, a tale proposito, viene pure riportato un «lungo

rebbe la prima volta se, per perseguire i propri interessi, anche quelli più miopi, la borghesia conducesse alla catastrofe il nostro paese. Ai giorni nostri, come per il passato, il movimento rivoluzionario si svilupperà nella misura in cui saprà fornire una risposta reale ai problemi del presente. Tra le tesi rese ormai obsolete dagli incalzanti sconvolgimenti mondiali non rientra certo quella leniniana dell'«enorme importanza della questione nazionale».

documento riservato che circola negli ambienti delle Partecipazioni statali».

VIII

DOPO IL DILUVIO: IL MITICO RITORNO A MARX

1. IL SOFISMA DI TALMON

Il crollo verificatosi a Est ha accentuato, anche a sinistra e persino tra le file di coloro che continuano a richiamarsi a Marx, la tendenza a liquidare sommariamente la vicenda storica iniziata con la rivoluzione d'Ottobre. Già l'anarchismo, con la sua denuncia dello «statalismo» giacobino e quarantottesco, forniva della storia dell'Ottocento o sviluppatasi a partire dalla rivoluzione francese una lettura subalterna a quella della borghesia liberale (cfr. *supra*, cap. VII, 7). Ora, tale subalternità rischia di accentuarsi ulteriormente: in gioco è il bilancio degli ultimi due secoli, del mondo contemporaneo nel suo complesso; la sinistra si precluderebbe ogni futuro se si rivelasse incapace di sviluppare del passato una lettura diversa e alternativa rispetto a quella suggerita o imposta dalla borghesia liberale e dall'ideologia dominante.

Si è già accennato ai contenuti politico-sociali di quest'ultima lettura, la quale, assieme alla vicenda storica iniziata con l'Ottobre, pretende di liquidare la stessa tradizione democratica rivoluzionaria, demonizzando il giacobinismo e il 1848, denunciati come il punto di partenza del totalitarismo. Conviene ora soffermarsi sui problemi logico-storici sollevati dalla contrapposizione in bianco e nero tra due tradizioni politiche, quella liberale (e anglosassone), fondata – si assicura – sull'amore della libertà, e quella giacobino-bolscevica, tutta attraversata, a quanto pare, dal culto del terrore. Bisogna subito dire che il confronto tra le due tradizioni viene condotto con un metodo a dir poco singolare. Per condannare come sanguinaria la rivoluzione francese, si prende in considerazione il suo più acuto momento di crisi, quello rappresentato dall'insorgere della Vandea e dall'intervento delle potenze contro-rivoluzionarie; per celebrare come pacifica la tradizione politica inglese, intanto si sorvola disinvoltamente sulla prima rivoluzione, e, anche per quanto riguarda la rivoluzione propriamente liberale, quella del 1688, si fa astrazione dalla legge marziale, che i nuovi governanti inglesi impongono e a lungo mantengono in Irlanda, o dal pugno di ferro a cui successivamente ricorrono per padroneggiare le situazioni di crisi. Oppure, si contrappone la tradizione politica francese a quella americana, dalla quale vengono però espunte ancora una volta le pagine più drammatiche, a cominciare dalla terribile guerra civile e dalle misure giacobine di Lincoln necessarie per abolire, per lunghi decenni solo sul piano formale, l'istituto della schiavitù.

A questo punto, è chiaro che la contrapposizione in bianco e nero tra tradizione liberale e tradizione democratico-rivoluzionaria e giacobina si fonda su un sofisma, consistente nel confronto tra due grandezze assolutamente eterogenee, da una parte i periodi di sviluppo pacifico, o relativamente pacifico, dei regimi liberali, dall'altra i periodi di crisi acuta e di guerra; da una parte la norma, dall'altra lo stato d'eccezione. È un procedimento che potremmo chiamare il sofisma di Talmon, in omaggio ad uno degli autori che, nel secondo dopoguerra, più si sono impegnati a elaborarlo. Robespierre è sinonimo di dittatura e Constant di amore della libertà? In realtà, quest'ultimo, dopo aver auspicato negli anni del Terrore un «riposo sotto la dittatura» (ovviamente di segno opposto a quella allora esistente), guarda poi con favore o entusiasmo, almeno inizialmente, all'affossamento della Repubblica e al colpo di Stato di Napoleone Bonaparte. D'altro canto, la requisitoria che il liberale francese sviluppa contro i giacobini e gli esponenti del radicalismo plebeo, accusati di essere «vandali e goti» ovvero «anarchici e atei» e persino «antropofagi», e comunque di far parte di una «razza detestabile» di cui non ci si può non augurare l'«estirpazione», tale requisitoria è ben suscettibile di giustificare anche la dittatura la più terroristica. A sua volta, Tocqueville, così eloquente nel denunciare il terrore giacobino, si pronuncia, nel giugno del '48, per l'immediata fucilazione di ogni operaio parigino sorpreso con le armi in pugno a difendere disperatamente il suo diritto alla vita! Di nuovo risulta evidente il sofisma di Talmon che, per poter trasfigurare

oleograficamente il liberalismo e demonizzare il giacobinismo, è costretto a mettere a confronto da una parte le buone intenzioni e le auto-rappresentazioni apologetiche, dall'altra la pratica concreta di governo nei momenti di crisi acuta.

È tale sofisma, parte integrante dell'ideologia dominante, a presiedere alla liquidazione anche della vicenda storica iniziata con l'Ottobre. All'URSS (dilaniata dalla guerra civile e dall'intervento delle armate prima della Germania imperiale e guglielmina, poi dell'Intesa liberale e quindi del Terzo Reich) denunciata come l'incarnazione stessa del totalitarismo viene contrapposto il quadretto idillico dell'Italia, dell'Inghilterra e degli USA o di altri paesi retti dalle liberali regole del gioco. Ma che ne è di tali regole in tali paesi nel corso, ad esempio, del primo conflitto mondiale, allorché intervengono le leggi d'emergenza sino allo stato d'assedio, i tribunali militari, i plotoni d'esecuzione, persino le decimazioni? È difficile immaginare una pratica più totalitaria di quest'ultima che liquida innumerevoli vite umane a caso, sulla base neppure di un vago sospetto bensì solo dell'esigenza di ristabilire la disciplina più inflessibile tra gli schiavi-soldati votati al sacrificio e alla morte. Sono gli anni in cui negli Stati Uniti, pure al sicuro al di là dell'Atlantico, si può essere condannati sino «a venti anni di carcere per essersi espressi "in modo sleale, irriverente, volgare o abusivo" su un qualche aspetto del governo o del suo sforzo di guerra»²⁶¹. Nonostante non ci sia mai stato un pericolo di invasione

²⁶¹ Troppo frequenti sono in questo capitolo i riferimenti alla precedente trattazione e ad altri miei lavori per riportarli minuta-

nemica o di rivoluzione sociale, la lotta contro il pericolo rosso e la rivoluzione d'Ottobre fa emergere negli USA anche l'istituzione considerata più tipica del totalitarismo: «Il senatore McKeller, del Tennessee, propose l'istituzione di un colonia penale per detenuti politici, sull'isola di Guam». L'universo concentrazionario diviene poi realtà nel corso della seconda guerra mondiale, quando Roosevelt fa deportare «in campi di concentramento i cittadini americani di origine giapponese» (comprese donne e bambini), e non in conseguenza di un reato, ma semplicemente in quanto sospetti a causa del gruppo etnico di appartenenza. Ancora nel 1950 viene approvato il «McCarran Act per la costruzione di sei campi di concentramento in varie zone del paese, destinati ad accogliere prigionieri politici». Fra i promotori di questa legge ci sono alcuni deputati destinati a diventare illustri come presidenti degli Stati Uniti: Kennedy, Nixon e Johnson²⁶²!

Sono gli anni in cui i governanti del nostro paese, mentre non si stancano di tuonare contro il totalitarismo comunista, sono impegnati sino in fondo, nell'ambito dell'operazione «Gladio» e con la collaborazione e supervisione del Grande fratello d'Oltreatlantico, ad approntare il dispositivo chiamato ad

mente nell'apparato delle note. Nel limitarmi all'essenziale, rinvio, per una più ampia documentazione, oltre che ai capitoli precedenti, ai miei: *È fallita la rivoluzione d'Ottobre?*, cit., *Hegel e la libertà dei moderni*, cit., e *Democrazia o bonapartismo. Trionfo e decadenza del suffragio universale*, cit.

²⁶² P. N. Carrol-D. W. Noble, *The Free and the Unfree. A new History of the United States* (1977); tr. it., *Storia sociale degli Stati Uniti*, Editori Riuniti, Roma 1991³, pp. 360 e 391-2.

assicurare la liquidazione fisica o l'isolamento in campi di concentramento dei dirigenti comunisti e operai, nel caso tali misure di emergenza fossero state rese necessarie dall'imperativo della salvezza del capitale.

2. MARX DINANZI AL TRIBUNALE SPECIALE DELLA BORGHESIA LIBERALE

Ma è inutile cercare la storia reale tra i teoremi e i sofismi dell'ideologia dominante, la quale, una volta istituita la piena equivalenza tra movimento comunista e totalitarismo, pretende di dedurre a priori l'orrore del gulag dalle pagine di Marx e Engels, condotti così dinanzi ad una sorta di tribunale speciale e sottoposti ad un processo del quale non è difficile verificare il carattere arbitrario e farsesco. Una volta che, sulla base del sofisma di Talmon, si è proceduto alla configurazione manichea dello scontro politico verificatosi nel Novecento, si tratta per i giudici di stabilire una precisa corrispondenza e una ferrea linea di continuità tra le tesi dei due pensatori rivoluzionari e i tratti, immancabilmente dipinti a tinte fosche e orripilanti, della società scaturita dalla rivoluzione d'Ottobre. È una società caratterizzata in primo luogo dalla dittatura totalitaria: ebbene, non hanno gli autori del *Manifesto del partito comunista* teorizzato la «dittatura del proletariato»? Senonché, solo lo schematismo di giudici di un tribunale speciale può portare a credere che la tradizione liberale abbia teorizzato l'assoluta inviolabilità delle regole del gioco. Per

Locke, invece, è fuori discussione che una situazione di crisi può o dev'essere fronteggiata da un potere non legato ad una «regola», cioè al rispetto delle regole del gioco. Montesquieu, ammiratore dell'Inghilterra liberale, non ha alcun dubbio sul fatto che rientra nella «consuetudine dei popoli più liberi che siano mai stati sulla terra» il «mettere per un momento un velo sulla libertà, così come si nascondono le statue degli dei». Diversi decenni più tardi, John Stuart Mill dichiara a sua volta che è pienamente legittima «l'assunzione di un assoluto potere sotto forma di dittatura temporanea», in casi di «necessità estrema», ovvero di «malattia del corpo politico che non può essere curata con metodi meno violenti». Al di là dell'Atlantico, Hamilton si spinge sino a sottolineare la necessità, per le situazioni d'emergenza, di un potere «senza limiti» e senza «vincoli costituzionali». Non è certo la teorizzazione, in determinate circostanze, della dittatura, a costituire la discriminante tra tradizione liberale da una parte e dall'altra Marx e Engels, i quali semmai hanno ben presente e condannano l'appoggio degli ambienti liberali francesi al colpo di Stato di Napoleone I e la «fretta indecorosa» – l'espressione è di Marx (MEW, XVII, 278) – con cui proprio l'Inghilterra liberale saluta Napoleone III e l'avvento del regime bonapartista. Ed è appena il caso di aggiungere che, in occasione del primo conflitto mondiale, nulla trovano da eccepire i liberali europei e americani contro l'instaurazione di una dittatura più o meno esplicita e la legislazione d'emergenza con la quale i paesi belligeranti cancellano le regole del gioco, in modo da poter sviluppare

senza impaccio quella mobilitazione e guerra totale contro cui invece insorgono la rivoluzione d'Ottobre e il movimento rivoluzionario di ispirazione marxista.

E tuttavia la requisitoria del tribunale speciale procede implacabile: per spiegare lo strapotere della Nomenklatura sovietica bisogna risalire alla teoria dell'avanguardia rivoluzionaria (abilitata, grazie al suo superiore sapere, ad imporre la propria volontà alle masse «arretrate») implicita già nella distinzione formulata da Marx tra classe in sé e classe per sé e poi ampiamente elaborata da Lenin. Senonché, anche tale ulteriore capo d'accusa ha il torto di procedere ad una trasfigurazione surrettizia della tradizione liberale, nell'ambito della quale è profondamente radicata una ben più preoccupante teoria dell'avanguardia, anzi dell'élite costituita dai proprietari, i quali hanno il compito di guidare per mano quegli eterni «fanciulli» che sono i lavoratori salariati. Ancora nella seconda metà dell'Ottocento, Mill si batte perché tale teoria dell'élite venga sancita anche sul piano del diritto elettorale, garantendo il voto plurimo ai più intelligenti (imprenditori e accademici); ed è significativo che in Inghilterra la pratica del voto plurimo è sopravvissuta sin oltre la seconda guerra mondiale. Si può anzi dire che la tradizione liberale ha sviluppato una doppia teoria dell'élite, sul piano interno e su quello internazionale. Per quanto riguarda quest'ultimo, sappiamo già che per John Stuart Mill «il dispotismo è una forma legittima di governo quando si ha a che fare con barbari». Per di più, l'élite qui esplicitamente teorizzata fa pensare talvolta, più ancora che al rapporto maestro-discepo-

lo, a quello padrone-animale domestico, dato che per il liberale inglese alcuni popoli sono appena al di sopra delle specie animali superiori. Per Constant, che i proprietari costituiscano la superiore guida dei proletari-fanciulli è un fatto naturale e inevitabile: la teoria dell'élite si presenta qui in forma grevemente naturalistica. Se l'avanguardia rivoluzionaria cara a Lenin individua il suo compito in un'opera tesa a rendere in qualche modo superflua se stessa, mediante il superamento dell'arretratezza, storicamente e socialmente determinata, delle masse, l'élite teorizzata da Constant trova la sua ragion d'essere nella contemplazione compiaciuta del presunto abisso che la separa dalla massa o dalla folla, considerata antropologicamente o ontologicamente incapace di innalzarsi al di sopra della sua inguaribile meschinità intellettuale e morale. In particolare, per quanto riguarda l'Italia, la teoria dell'avanguardia rivoluzionaria rappresenta in Gramsci la risposta alla teoria dell'élite che celebra i suoi fasti sanguinosi proprio nel corso della prima guerra mondiale, allorché liberali come Dorso rivendicano ad «una minoranza audace e geniale», quella degli interventisti, il diritto di precipitare l'Italia in guerra, trascinando «per la gola questa turba di muli e di vigliacchi», la vile moltitudine che si ostina a nutrire sentimenti pacifisti²⁶³. Per Gramsci, l'avanguardia rivoluzionaria è chiamata a lottare per evitare il ripetersi di una tale tragedia: si tratta di far sì che il «popolo lavoratore» non riman-

²⁶³ Riportato in E. Forcella, *Prefazione* a E. Forcella - A. Monticone, *Plotone d'esecuzione. I processi della prima guerra mondiale*, Laterza, Bari 1972, p. XII.

ga nella condizione di «preda buona per tutti» e semplice «materiale umano» a disposizione delle élites, di «materiale grezzo per la storia delle classi privilegiate».

Nella società nata dall'Ottobre – prosegue la requisitoria del tribunale speciale – non c'è spazio per la libertà e la dignità dell'individuo, e ancora una volta emergerebbe la responsabilità di Marx e Engels che al mercato e alla libera iniziativa pretendono di sostituire la pianificazione statale e un modello di società «organicistico» e «olistico». Senonché, già Hegel accusa i teorici del *laissez faire* di non considerare gli «individui» nella loro concretezza, coi loro bisogni, come un «fine» in sé, ma di sacrificarli sull'altare della «sicurezza» della proprietà e dell'ordinamento giuridico esistente, sull'altare del mercato, il quale prima o dopo finirebbe col ritrovare il suo equilibrio, anche se nel frattempo una massa considerevole di individui concreti ha perso i mezzi di sussistenza e forse la stessa vita. A sua volta Marx, nel polemizzare contro coloro che rifiutano in nome del liberismo ogni regolamentazione legislativa del lavoro in fabbrica, paragona il «cieco dominio della legge della domanda e dell'offerta che costituisce l'economia politica» della borghesia al «misterioso rito della religione di Moloch» che esige l'«infanticidio» ed esprime poi, nei tempi moderni, una «particolare preferenza per i figli dei poveri». Non si tratta di uno spunto isolato. Abbiamo visto la critica serrata a cui procede *Il capitale* dell'organicismo o olismo liberale che teorizza tranquillamente il carattere benefico e necessario del sacrificio della stragrande maggioran-

za della popolazione sull'altare della «ricchezza» o della «felicità» della «società» o della «nazione» (cfr. *supra*, cap. I, 5). Il Moloch divoratore di uomini sembra poi diventare realtà nel corso della prima guerra mondiale: in Italia come in Inghilterra e negli USA, ad esigere il sacrificio di milioni e milioni di individui sull'altare della difesa della patria sono proprio i liberali che amano auto-celebrarsi come unici difensori della dignità e del valore autonomo dell'individuo, mentre ad opporsi a quell'immane rito sacrificale sono i bolscevichi e coloro che gli stereotipi dominanti amano liquidare come «olisti» e «organicisti».

Veniamo infine al principale capo d'accusa nei confronti di Marx e Engels: sottovalutazione della morale e suo sacrificio sull'altare della storia, hegelianamente concepita come un processo teleologicamente e necessariamente orientato verso un fine ultimo. Ma una tale filosofia della storia trova semmai la sua espressione più significativa proprio nell'ambito della tradizione liberale. L'espansione del colonialismo si è sviluppata all'insegna dell'ideologia del *Manifest Destiny* della razza bianca, del fardello e del compito imposto dalla storia o dal buon Dio all'uomo bianco di esportare la civiltà (e i rapporti di produzione capitalistica) in tutto il mondo. È questa ideologia che ha accompagnato e suggellato l'«epopea» del Far West, la cancellazione dei pellerossa dalla faccia della terra, nonché la cancellazione o la decimazione di innumerevoli popolazioni coloniali. Anche in Italia, il liberale Giolitti giustifica la spedizione libica, con i massacri che essa comporta, in nome della necessaria esportazione della civiltà e

della «fatalità storica». Tale filosofia della storia entra a far parte, nel corso del primo conflitto mondiale, dell'ideologia dell'Intesa che si propone, senza indietreggiare dinanzi a costi umani così spaventosi da far gridare Lenin e la Luxemburg al «genocidio», di civilizzare (e democratizzare) i «discendenti degli unni e dei vandali», cioè la Germania guglielmina che pretende a sua volta di voler civilizzare e democratizzare la Russia zarista, alleata di Francia e Inghilterra liberali! Non c'è allora da stupirsi del fatto che quando Turati, accodandosi alla borghesia liberale, si converte pienamente alle ragioni della guerra e della sacra unione patriottarda, motiva il suo atteggiamento con la necessità di inchinarsi al «gran “giudicio di Dio”» ovvero alla «storia» (e al «fato») che procede irresistibilmente «grondante di sangue e di lacrime». Ad opporsi al massacro consumato in nome del «fato», della «Storia» e del giudizio di Dio restano solo i bolscevichi e i marxisti rivoluzionari, i quali, pertanto, a causa della loro ostinazione a voler giudicare e condannare la guerra «in nome della moralità», vengono accusati dal liberale Croce di essere dei pedanti «moralisti politici» (cfr. *supra*, capp. IV, 1 e V, 2).

È ora di concludere su questo punto: così farsesco è il processo storico a cui l'ideologia dominante intende sottoporre Marx ed Engels che i giudici potrebbero benissimo sedere al posto degli imputati, se non fosse per il fatto che i primi godono del potere e dell'autorevolezza derivanti dal sedere sul carro dei vincitori.

3. L'AUTO-INGANNO DI NARCISO

Spaventevole è diventata negli ultimi tempi la ressa per salire su tale carro o almeno per potersi ad esso in qualche modo aggrappare. Per fortuna, non tutti sono travolti da questa fregola. Ma in che modo è possibile opporsi o resistere all'ideologia dominante? Gli errori, i crimini, i disastri verificatisi a Est sono innegabili, e allora l'atteggiamento più semplice e al tempo stesso più radicale sembra essere quello di considerarsi assolutamente estranei rispetto a quella vicenda storica, pur continuando a dichiararsi comunisti e marxisti. E tanto più è necessario affermare e ribadire la propria totale estraneità, in quanto al volto sfigurato o odioso del «socialismo reale» è possibile contrapporre un'immagine totalmente diversa di società, in cui il socialismo si coniuga perfettamente con la democrazia, l'efficienza del sistema con la piena libertà di individui e gruppi, e lo sviluppo delle forze produttive con la realizzazione di rapporti sociali e umani quanto mai ricchi e disalienati. Naturalmente quanto più ci si affeziona a tale seducente immagine, tanto più appare squallida e ripugnante al di là di ogni limite e priva persino di ogni significato la vicenda storica iniziata con l'Ottobre. Senonché, anche questo confronto avviene tra grandezze del tutto eterogenee: esso vede in campo da una parte il processo storico reale, con le sue asperità e tortuosità, le sue contraddizioni e i suoi conflitti, e dall'altra gli ideali e le buone intenzioni che si muovono in uno spazio assolutamente immaginario e privo di attriti, resistenze e conflitti. Ad appagarsi di tale confronto

è l'anima bella che già Hegel accusa di ipocrisia proprio per il fatto che pretende di celebrare la propria immacolata purezza e la propria superiorità rispetto all'agire politico attraverso un confronto facile e sleale tra le proprie intenzioni da una parte e l'azione concreta di trasformazione della realtà dall'altra.

L'inanità di tale atteggiamento è dimostrata dal fatto che, partendo dall'ideale «puro» di socialismo costruito in uno spazio del tutto immaginario, vengono rivolte critiche assolutamente contraddittorie al «socialismo reale». Si storce disgustati la bocca dinanzi alla mediocrità del socialismo in un paese solo, ma al tempo stesso si condanna l'invasione dell'Ungheria e della Cecoslovacchia, come se l'assoggettamento dell'Est europeo non fosse stato condotto all'insegna delle parole d'ordine della «comunità socialista internazionale» e di un progetto rivoluzionario mondiale che non doveva certo preoccuparsi delle peculiarità e dei diritti nazionali dei singoli popoli. Si punta il dito accusatore contro la mancanza di radicalità nell'introduzione di rapporti di produzione autenticamente socialisti e, contemporaneamente, contro il terrore nella repressione dei kulaki e dei contadini attaccati alla proprietà privata della terra. Si denuncia la politica di sostanziale autarchia e il ristagno culturale ed economico da essa provocato e, al tempo stesso, la politica di compromesso coi paesi capitalisti; si bolla con parole di fuoco l'appoggio scarso o nullo ai movimenti rivoluzionari e di liberazione e, al tempo stesso, l'impegno nella politica di riarmo e di sviluppo dell'industria militare. Del «socialismo reale» si critica l'etica del lavoro e pro-

duttivistica, ma anche l'arretratezza, rispetto all'Occidente capitalistico avanzato, delle forze produttive; ovvero si critica l'etica del lavoro e al tempo stesso la mancanza di democrazia, dimenticando che senza lo sviluppo del benessere anche nei suoi aspetti materiali più appariscenti, e quindi senza gli sforzi per realizzarlo, non è possibile convincere democraticamente all'accettazione del socialismo, come dimostra la fuga inarrestabile dalla Repubblica Democratica Tedesca (nonostante l'efficienza di massa dei suoi servizi sociali e i blandi ritmi di lavoro delle sue industrie), alla ricerca di video-registratori o di auto più veloci e più rappresentative. Infine, del «socialismo reale» si denuncia lo scarso impegno nella promozione di una coscienza socialista e comunista di massa e al tempo stesso la repressiva onnipresenza dell'apparato ideologico di regime.

Naturalmente, si può assicurare di volere il socialismo in tutto il mondo ma senza la sua esportazione grazie ai carri armati, la radicale rivoluzionarizzazione, in senso socialista, dei rapporti di produzione ma senza la violenza a danno dei kulaki o di chicchessia; e via di seguito. Ma, se non si chiarisce in che modo, muovendosi in un contesto storico e politico ben determinato, era possibile realizzare concretamente tutto ciò, si scrive soltanto il libro dei sogni e nulla di più. Se poi ci si ostina a cullarsi nella rappresentazione di una società socialista che disprezza l'etica del lavoro e al tempo stesso sviluppa impetuosamente le forze produttive e il consenso di massa, si assume in ultima analisi l'atteggiamento proprio di quell'autore umoristico francese che, dopo aver enumerato i con-

trapposti vantaggi di città e campagna, sospira: ma perché non ci si decide, una volta per sempre, a costruire le città in campagna? A ben guardare, l'atteggiamento dell'anima bella ci pone dinanzi ad una riedizione, in forme appena diverse, del sofisma di Talmon. Analogo è il confronto tra grandezze radicalmente eterogenee e analogo è il risultato consistente in una contrapposizione in bianco e nero; solo che l'apologetica del liberalismo, alla storia, dipinta a tinte fosche, dei tentativi di costruzione del socialismo contrappone un regime politico-sociale concretamente esistente, sia pur ideologicamente trasfigurato, mentre l'anima bella a quella storia si limita in ultima analisi a contrapporre le sue buone intenzioni: essa crede di potervi scorgere la possibilità di una storia diversa rispetto a quella reale, ma quelle, in realtà, le rimandano solo la sua immagine trasfigurata, nella quale l'anima bella non cessa comunque di specchiarsi compiaciuta.

Un compiacimento del tutto ingiustificato, dato che l'anima bella non è affatto così immacolata come pretende di essere. Si rifletta sul modo come l'imperialismo americano è riuscito a inghiottire il Nicaragua. L'ha sottoposto al blocco economico e militare, al minamento dei porti, ad una guerra non dichiarata, ma sanguinosa, sporca e contraria al diritto internazionale. Dinanzi a tutto ciò, il governo sandinista si vedeva costretto a prendere misure limitate di difesa contro l'aggressione esterna e la reazione interna. Ed ecco il governo statunitense ergersi a difensore dei diritti democratici conculcati dal «totalitarismo» sandinista: i dirigenti USA rassomigliano al boia che,

dopo aver proceduto all'esecuzione, grida allo scandalo per il colore terreo e cadaverico della sua vittima. Un atteggiamento grottesco: eppure non sono mancate le anime belle che si sono associate alle grida di scandalo del boia e alla condanna delle misurre «liberticide» di Ortega, la cui libertà di manovra dinanzi all'aggressione è stata progressivamente ridotta e annullata. Il risultato: elezioni in cui il popolo nicaraguense, già dissanguato e stremato, col coltello più che mai puntato alla gola, ha deciso «liberamente» di cedere ai suoi aggressori. Una tattica analoga segue oggi l'imperialismo americano nei confronti di Cuba e, anche in questo caso, non mancano e non mancheranno le anime belle.

La grandezza di Hegel è nell'aver chiarito l'ineludibilità della «colpa» in situazioni drammatiche di conflitto e nell'aver smascherato l'ipocrisia, intellettuale e morale, dell'anima bella preoccupata in primo luogo di proclamare la propria eccellenza, la quale, in realtà, è solo sinonimo di codardia imbelli e persino di capitolazione dinanzi alla legge del più forte. A tale atteggiamento conviene contrapporre quello del giovane Lukács che, alla luce della tragica esperienza del primo conflitto mondiale, aderisce al comunismo in base ad un ragionamento semplice ma impeccabile: colpevole è la violenza insita nella rivoluzione d'Ottobre, ma una colpa ben più grande sarebbe stato il tollerare il massacro imperialista, la guerra per la spartizione delle colonie da sempre oggetto della micidiale violenza dei loro padroni. Ancora in età matura, Togliatti ama ricordare di essersi impegnato da giovane nella traduzione della *Fenomenologia dello*

spirito, l'opera che non a caso contiene la critica dell'anima bella. Tale critica è parte integrante della coscienza rivoluzionaria; e si comprende allora perché i vari Popper, Hayek, e persino l'ultimo Bobbio, assieme alle grandi figure del movimento rivoluzionario, prendano di mira anche Hegel: si tratta del filosofo che, nell'analizzare la figura dell'anima bella, ha smascherato l'ipocrisia di cui è intessuta la liquidazione sommaria del Terrore giacobino, del filosofo che in qualche modo ha confutato anticipatamente il sofisma di Talmon.

4. L'ANIMA BELLA E IL PROFETA

Talvolta l'anima bella si atteggiava a coscienza critica che, liquidata la storia reale del socialismo e del movimento operaio come un'interpretazione radicalmente errata della teoria di Marx, anzi come un volgare equivoco da cui bisogna finalmente sbarazzare il campo, dichiara di voler far ritorno a Marx, a quello «autentico». È difficile immaginare un atteggiamento più direttamente agli antipodi della teoria dell'autore che si pretende di restaurare nella sua purezza e che però, ai suoi tempi, si è fatto beffe di coloro i quali, in polemica con Hegel, volevano percorrere a ritroso il cammino filosofico della Germania per ritornare a Kant o, addirittura, ad Aristotele. Nell'analizzare la dinamica del processo rivoluzionario, Marx ha denunciato l'illusione dei giacobini francesi che pensavano di ridar vita alla polis antica o dei puritani inglesi che si richiamavano ad Abacuc e alla Bibbia

per costruire il loro modello di società! Soprattutto, il grande pensatore rivoluzionario ha costantemente insistito sul fatto che la teoria rivoluzionaria si sviluppa attraverso il confronto col movimento storico reale e, per suo conto, non ha esitato a riconoscere il debito anche teorico da lui contratto nei riguardi della pur breve esperienza della Comune di Parigi: ora, invece, decenni e decenni di un periodo storico particolarmente intenso, dalla rivoluzione d'Ottobre a quella cinese, cubana ecc. dovrebbero essere dichiarati privi di significato e di rilevanza rispetto all'«autentica» teoria rivoluzionaria già consegnata, una volta per sempre, in testi che si tratterebbe solo di riscoprire e rimeditare! A questo atteggiamento che pretende di trasformare Marx in una sorta di profeta si può contrapporre la lezione del *Manifesto del partito comunista*: «le posizioni teoriche dei comunisti non poggiano affatto sopra idee, sopra principi che siano stati inventati e scoperti da questo o quel rinnovatore del mondo. Esse sono soltanto espressioni generali dei rapporti effettivi di una lotta di classe che già esiste, di un movimento storico che si svolge sotto i nostri occhi» (MEW, IV, 474-5).

Si tratta chiaramente di una netta presa di distanza dall'utopismo, che oggi fa risentire fortemente la sua presenza all'interno della sinistra, come reazione comprensibile, e tuttavia acritica, al crollo verificatosi ad Est. Può essere utile qui ricordare l'analisi sviluppata da Engels a proposito della tendenza di fondo del socialismo utopistico: esso sembra incarnarsi, in ultima analisi, nella figura del profeta che enuncia e anzi predica verità fuori del tempo, in base

alle quali pretende di redimere la comune umanità dagli errori, le contraddizioni, le lotte, i dolori in cui essa è immersa. In tale prospettiva, lo sviluppo storico reale appare come il frutto di un equivoco, dell'ignoranza della verità salvifica proclamata per l'appunto dal profeta; sicché, se quest'ultimo fosse apparso alcuni secoli prima, l'umanità – conclude ironicamente Engels – si sarebbe con ciò stesso risparmiata secoli di errori e di sofferenze (MEW, XIX, 191-2). A prediche analoghe si assiste anche oggi: a pronunciarle sono quegli intellettuali neo-utopisti i quali, nel fare il bilancio del periodo scaturito dall'Ottobre, proclamano che esso avrebbe potuto e dovuto svolgersi in modo del tutto diverso, e con una purezza incontaminata, se appena si fosse intesa la lezione di Marx nella sua autenticità, finalmente compresa e rivelata alla comune umanità ad opera per l'appunto di quegli intellettuali neo-utopisti. E così una teoria che si definisce materialistica e storica viene ridotta ad una verità sapienziale fuori del tempo e da tenere al riparo da ogni contaminazione mondana e materiale.

Ma rifiutare come un semplice equivoco la storia reale in nome dell'interpretazione autentica di testi più o meno sacri significa non solo assumere un atteggiamento da profeta, in stridente contraddizione con la lezione di Marx (e Engels), ma anche assumere un atteggiamento subalterno nei confronti dell'ideologia dominante. Quest'ultima è solita liquidare la storia iniziata con la rivoluzione d'Ottobre facendola coincidere con quella del gulag, dell'universo concentrazionario, e contrapponendola in mo-

do più o meno manicheo alla storia trasfigurata dell'Occidente liberale. Non è un'alternativa reale a tale lettura, e al sofisma che la sorregge, la postilla che vi aggiunge l'anima bella, secondo cui la storia iniziata con l'Ottobre è solo un fraintendimento o tradimento di una teoria che ora si tratterebbe di recuperare nella sua purezza e di salvare dalla incomprendimento generale.

5. L'IMPOSSIBILE RITORNO AD UN AUTORE CRITICO DELLA FILOSOFIA DEI RITORNI

Proviamo pure per un attimo a prendere sul serio la parola d'ordine agitata dall'anima bella in polemica contro la storia reale. Emerge intanto un problema preliminare: ritorno solo a Marx o anche a Engels? Non mancano coloro che proprio da quest'ultimo, e dalla tendenza alla sistemazione scolastica a lui addebitata, fanno partire la catastrofe poi sfociata nel «socialismo reale»²⁶⁴. Ma i due autori hanno lavorato assieme e reciprocamente collaborato. L'espunzione di Engels implica in realtà anche il dissezionamento di Marx, e con ciò risulta evidente la problematicità della parola d'ordine del ritorno alla sua teoria, attorno alla cui interpretazione si sono in più occasioni sviluppate lotte anche molto aspre. Per fare solo alcuni esempi, ci sono stati interpreti anche prestigiosi (si pensi a Labriola) che in nome di Marx hanno cele-

²⁶⁴ Si veda, ad esempio, G. Labica, *Le marxisme-léninisme (Elements pour une critique)* (1984); tr. it., *Dopo il marxismo-leninismo (tra ieri e domani)*, Edizioni Associate, Roma 1992, p. 155.

brato l'espansione coloniale delle grandi potenze, attribuendole il merito dell'esportazione nei paesi arretrati di più sviluppati rapporti sociali e di produzione. Persino nel corso del primo conflitto mondiale, non sono mancati ambienti e autori che l'hanno giustificato richiamandosi a questo o a quel testo, a questa o a quella tesi, del grande rivoluzionario, tanto che Rosa Luxemburg ha potuto ironizzare sul fatto che per i giornali socialdemocratici tedeschi, impegnati a celebrare la guerra contro la Russia zarista come un grande contributo alla causa della «vittoria della libertà» e della liberazione dei popoli oppressi, «Hindenburg è divenuto l'esecutore del testamento di Marx ed Engels».

Se il ritorno a Marx non dev'essere qualcosa di puramente scolastico e accademico, deve servire a rispondere ai problemi del nostro tempo: ebbene, quale atteggiamento bisogna assumere nei confronti della tendenza in atto alla ricolonizzazione del Terzo Mondo e alla rilegittimazione della guerra in nome dell'interventismo «democratico» e civilizzatore? Possiamo, e dobbiamo, rispondere che tutto ciò non ha nulla a che fare con la radicale carica emancipatrice della teoria di Marx e Engels, ma non possiamo nasconderci che tale risposta, nella sua prontezza e chiarezza, è debitrice anche della lezione in primo luogo di Lenin, il quale ha spazzato via l'interpretazione dei due grandi pensatori rivoluzionari in chiave filo-colonialista e filo-interventista. È anche per questo che oggi i vari esponenti dell'Internazionale socialdemocratica nonché i «miglioristi» del PDS, nell'applaudire la Crociata anti-irakena, e nel riprende-

re i motivi ideologici propri dell'interventismo colonizzatore e «democratico», preferiscono richiamarsi direttamente a... Bush o ai democratici americani, piuttosto che a Marx e Engels, il cui nome ormai, tramite la rivoluzione d'Ottobre, la rivoluzione cinese, quella cubana ecc., risulta inestricabilmente intrecciato con la storia delle lotte d'emancipazione dei popoli coloniali. Il Marx a cui oggi si vuol far ritorno è un autore chiaramente mediato da una lunga vicenda storica la quale, dunque, cacciata dalla porta, finisce con il rientrare dalla finestra.

Ancora. In che modo Marx ci può essere d'aiuto nel valutare il tentativo portato avanti da Cuba, in condizioni drammatiche di accerchiamento e strangolamento, di uscire dal sottosviluppo attraverso una via non capitalistica? Dobbiamo convincere alla capitolazione Fidel Castro agitando dinanzi ai suoi occhi *Il capitale* che prevede la rivoluzione socialista solo nei punti più alti dello sviluppo capitalistico? Dobbiamo cioè imitare Plechanov (ai suoi tempi, un'autorità nel campo degli studi marxisti) che, mentre non aveva difficoltà a giustificare o celebrare il massacro della guerra imperialista, condannava in nome di Marx la rivoluzione d'Ottobre? O dobbiamo invece schierarci con Lenin e con Gramsci, il quale ultimo non ha avuto esitazioni a celebrare «la rivoluzione contro *Il capitale*», contrapponendo al Marx di Plechanov e Turati il «nostro Marx», quello liberato dalle «incrostazioni positivistiche e naturalistiche»? Oggi, non mancano nelle file della sinistra i neo-menscevichi, coloro che condannano o delegittimano l'Ottobre in nome del «marxismo»; ma è diffi-

cilmente pensabile che essi si spingano sino al punto di collaborare con Bush (o Clinton) nello strangolamento della rivoluzione cubana agitando *Il capitale* di Marx in modo analogo a quello con cui il presidente USA agita il Vangelo della dottrina Monroe e del Sacro Impero Americano: ebbene, se tutto ciò non avviene è anche perché Lenin, Gramsci, lo stesso Castro, ma soprattutto il processo storico reale che va dalla rivoluzione d'Ottobre a quella cubana ci hanno insegnato a leggere Marx in modo diverso rispetto a quello caro a Plechanov e Turati, o per lo meno ci hanno insegnato a diffidare di un'ortodossia «marxista» così scopertamente funzionale agli interessi del capitale e dell'impero.

L'inevitabile mediazione della storia si fa sentire sia in positivo che in negativo. È certo opportuno sottolineare che, anche quando parla di dittatura del proletariato, la teoria di Marx non ha nulla a che fare con l'irreggimentazione totalitaria e l'autocrazia o l'oligarchia della Nomenklatura. Ed è giusto e doveroso denunciare il carattere grottesco della pretesa dell'ideologia dominante di dedurre a priori dal *Manifesto del partito comunista* e da altri testi del genere l'universo concentrazionario che in realtà abbiamo visto emergere anche in Occidente e che chiama in causa fattori storici, i quali nulla hanno a che fare con gli autori di quei testi. Resta il fatto che la stessa sottolineatura dell'estraneità della teoria di Marx rispetto al gulag è fortemente sollecitata dall'esperienza dell'orrore di quella istituzione totale, la cui ombra infamante si intende giustamente rimuovere dall'immagine dell'autore a cui si dice di voler far

ritorno. Anche in tal caso, il Marx a cui si fa ritorno è mediato da una lunga e drammatica vicenda storica, quella vicenda storica che i teorici del ritorno intenderebbero espungere come se essa non fosse fonte di preziosi insegnamenti (in positivo e negativo) e quindi di sviluppi della stessa teoria rivoluzionaria e di emancipazione che da Marx ha preso le mosse.

6. COSCIENZA CRITICA E DOGMATISMO

Chiaramente, la parola d'ordine del ritorno a Marx non realizza la promessa che enuncia. Ma, nella misura in cui riesce a realizzarla, trasforma il grande pensatore in un *corpus* sacro di dottrine sottratte alla storia e all'usura del tempo. Ed è difficile immaginare un atteggiamento più dogmatico di questo che, a decenni di storia e all'esperienza storica di milioni e milioni di uomini sostituisce l'interpretazione solitaria di un autore, trasformato in un tribunale a partire dal quale viene condannato e liquidato in blocco, come un equivoco che nulla ha a che fare col Marx «autentico», il movimento storico reale con le sue rivoluzioni, le sue vittorie e le sue sconfitte, i suoi errori e orrori ma anche le sue acquisizioni teoriche e pratiche. In realtà, ogni tentativo di liquidare o ignorare il capitolo di storia iniziato con la rivoluzione d'Ottobre è una fuga, la fuga dinanzi ad una generalizzata offensiva ideologica della borghesia, la quale intende condannare il movimento comunista ad una *damnatio memoriae* così radicale e definitiva da rendere impossibile qualsiasi ripresa.

Ma, se non ha senso contrapporre alla vicenda storica reale i sospiri dell'anima bella o la saccenteria dei rivoluzionari (anzi degli ultra-rivoluzionari) da tavolino (i quali neppure si pongono il problema della coerenza interna delle loro eccellenti intenzioni, per non dire della loro effettiva realizzabilità in un contesto storico e politico ben determinato), non si tratta neppure di avallare la pretesa degli ideologi del «socialismo reale» di appiattare totalmente il possibile sul reale, quasi che ogni scelta sia sempre stata obbligata. Dunque, le considerazioni fin qui svolte non vogliono affatto eludere il problema della riflessione critica sulla storia del movimento comunista; al contrario, mirano a svilupparla in profondità, anzi a renderla propriamente possibile, dato che una seria riflessione critica è difficilmente compatibile con una liquidazione sommaria e aprioristica, sia che essa parta dalla trasfigurazione della tradizione liberale, sia che parta dalla mummificazione di Marx, ridotto, contro la sua volontà, a testo sacro e a tribunale della storia. Piuttosto che contrapporre un presunto testo sacro alla storia reale, è da quest'ultima che bisogna invece partire, inserendo nel suo ambito lo stesso pensiero di Marx e Engels. Prendendo le mosse dai problemi storici dell'oggi, e dalla necessità di spiegare l'ossificazione prima e il crollo poi che si sono verificati ad Est, ci dobbiamo interrogare non solo sugli errori (e sui crimini) dei dirigenti politici dell'URSS o di altri paesi, ma anche sui limiti teorici presenti in Marx, Engels che possono aver favorito il processo di degenerazione di un regime pur nato sull'onda di una grande rivoluzione liberatrice e di un grandioso pro-

getto di emancipazione. Marx e Engels non sono la soluzione del problema della storia reale, ma sono loro stessi parte costitutiva di tale storia, da intendere, ovviamente, non come processo uniforme e unilineare, bensì come un processo in cui hanno luogo salti, rotture, avanzate e regressioni anche paurose; si tratta di una storia nel cui seno, peraltro, sono contenuti gli elementi per un ulteriore sviluppo della teoria e della pratica del movimento rivoluzionario.

7. TERATOLOGIA E BILANCIO STORICO

Riprendendo una categoria cara a Labriola e a Gramsci, si potrebbe dire che non può essere definito «critico» il «comunismo» che non si ponga con rigore il problema del bilancio e dell'eredità storica del passato e che, lanciando la parola d'ordine del ritorno a Marx, liquidi sommariamente la storia reale dell'efficacia politica dispiegata dalla sua teoria. Per una valutazione adeguata della storia del movimento comunista, può essere utile il criterio metodologico enunciato da Gramsci per quanto riguarda la lettura del passato in generale e fatto valere dai *Quaderni del carcere* già in relazione al passaggio dal capitalismo al socialismo, in un momento peraltro in cui l'esperienza traumatica del macello consumatosi nel corso della prima guerra mondiale e del successivo avvento del fascismo stimola nel movimento comunista un atteggiamento di liquidazione della storia della borghesia come un cumulo di errori e orrori. In polemica contro tale tendenza, che trova espressione anche

nel *Saggio* di Bucharin, Gramsci osserva: «Giudicare tutto il passato filosofico come un delirio e una follia non è solo un errore di antistoricismo, perché contiene la pretesa anacronistica che nel passato si dovesse pensare come oggi, ma è un vero e proprio residuo di metafisica perché suppone un pensiero dogmatico valido in tutti i tempi e in tutti i paesi, alla cui stregua si giudica tutto il passato. L'antistoricismo metodico non è altro che metafisica». Liquidare «il passato come “irrazionale” e “mostruoso”» significa ridurre la storia politica e delle idee a una grottesca vicenda di mostri, a un «trattato storico di teratologia» (Q, 1417). È dunque da considerare ancor più gravemente «metafisico» l'odierno atteggiamento di coloro che, anche all'interno della sinistra, vorrebbero ridurre il periodo storico inaugurato dalla rivoluzione d'Ottobre ad un nuovo capitolo di teratologia, la quale ultima è poi l'altra faccia dell'insulsa e improbabile agiografia, con cui la borghesia oggi trionfante pretende di ascendere alla gloria degli altari. È da aggiungere che il criterio in questione vien fatto valere da Gramsci anche in relazione alla storia delle classi subalterne e dei partiti e movimenti politici da esse espressi: nel 1924, mentre infuria lo squadristismo e si delinea ormai con chiarezza la vittoria del fascismo, il dirigente comunista rifiuta ogni bilancio liquidatorio della storia del movimento operaio, respingendo già nel titolo di un articolo dell'«Ordine Nuovo» la tesi secondo cui «il passato fu tutto un errore»; e, invece, «nel passato esiste [...] l'errore, la negatività, la morte, ma esiste anche la vita, lo sviluppo della tradizione sana del movimento rivoluzionario italiano; c'è

anche nel passato una parte positiva che oggi continua a svilupparsi nonostante la reazione e il terrore bianco».

Gramsci critica Bucharin che vuole rinnegare tutto il passato e ridurlo a teratologia; ma almeno, il dirigente bolscevico aveva contribuito a creare un mondo nuovo, sicché la sua liquidazione del passato nasceva da un'azione storica reale, e non dalla pura e semplice evasione. Contro ogni tendenza neo-menscevica, bisogna oggi sottolineare la straordinaria efficacia dispiegata a livello planetario dalla rivoluzione d'Ottobre la quale ha impresso in primo luogo un poderoso impulso al movimento di emancipazione delle colonie. Ma non è solo il Terzo Mondo ad essere debitore dell'Ottobre. In realtà, come non si può comprendere la storia dell'URSS trascurando la crociata controrivoluzionaria delle grandi potenze capitalistiche, così non è lecito separare gli sviluppi in Occidente dei regimi liberal-democratici dalla sfida costituita dalla rivoluzione anticapitalistica del 1917. La stessa conquista del suffragio universale e eguale non è comprensibile senza tener conto di tale sfida, la quale ha agito con forza anche per quanto riguarda i contenuti sociali della liberal-democrazia, non a caso da Hayek messi sul conto della per lui rovinosa influenza della rivoluzione d'Ottobre (cfr. *supra*, capp. II, 6 e I, 1).

Resta naturalmente il problema del bilancio del regime politico-sociale che si è cercato di costruire nei paesi in cui i partiti comunisti sono giunti al potere. Analizzare la dinamica complessa e contraddittoria che si è verificata in quei paesi è certo più fatico-

so dell'atteggiamento saccente e sbrigativamente liquidatorio oggi largamente diffuso anche nelle file della sinistra, la quale crede con ciò di dimostrare il suo amore per la libertà ma in realtà finisce col recedere al di qua dei punti più alti della stessa tradizione liberale: si pensi a Rawls che, in drammatiche condizioni di povertà, ritiene lecito o doveroso subordinare l'obiettivo della libertà a quello del conseguimento di un minimo di uguaglianza materiale. Non si tratta solo del possibile conflitto tra libertà positiva e negativa; siamo in presenza di un problema di carattere più generale. Già Adam Smith osserva che proprio in un «paese libero» e sotto un «libero governo» risulta impossibile agli schiavi ottenere l'emancipazione (cfr. *supra*, capp. I, 1 e II, 6). In effetti, molti decenni più tardi, nel Sud degli Stati Uniti la schiavitù viene abolita solo in seguito ad una guerra sanguinosa e alla successiva dittatura militare imposta dall'Unione a carico degli Stati secessionisti e schiavisti. Quando tale dittatura scompare, assieme all'autogoverno locale fa ritorno anche il predominio bianco, sicché i neri vengono ricacciati in una condizione di segregazione razziale e di oppressione che è in pratica durata sino ai giorni nostri. Un'analoga considerazione, con l'occhio rivolto all'Europa orientale, Smith fa a proposito della servitù della gleba, la cui soppressione sembra anch'essa presupporre un intervento «dispotico» del potere politico centrale a danno dei baroni che spesso agitavano parole d'ordine liberali e che, comunque, controllando i «liberi» organismi rappresentativi, erano in grado di bloccare qualsiasi progetto di emancipazione dei contadini. Tutto que-

sto non può non farci pensare alla vicenda storica del «socialismo reale». Nelle regioni asiatiche, i progetti di emancipazione della donna portati avanti dalla giovane Unione Sovietica hanno dovuto fronteggiare la violenza selvaggia di clan feudali decisi con ogni mezzo a perpetuare una condizione femminile di tipo servile o semi-servile. Ecco dunque che, in quella concreta e determinata situazione storica, la libertà della donna presuppone il pugno di ferro su una società civile arretrata. Si può fare ancora un altro esempio: la rivoluzione d'Ottobre provoca in Russia un'inasprirsi dell'agitazione antisemita che si esprime in pogrom sanguinosi. Per combattere tale agitazione, il nuovo potere sovietico si impegna in un'opera capillare di propaganda (Lenin pronuncia un discorso che viene inciso su disco in modo da raggiungere anche i milioni di analfabeti), ma, al tempo stesso, emana leggi severissime, anzi terroristiche. Ancora una volta, almeno nei primi anni del nuovo regime, la libertà, anzi la stessa sopravvivenza, degli ebrei viene garantita dal pugno di ferro contro la società civile.

Sono solo alcuni esempi dei drammatici conflitti (resi più acuti e inestricabili dall'intervento militare e dal blocco economico imposti dall'Occidente liberale e democratico, il quale, però, per rovesciare il regime sovietico, non esitava ad appoggiare la reazione feudale e persino l'agitazione antisemita) (cfr. *supra*, cap. V, 3) che hanno pesato sul concreto processo di sviluppo dei paesi est-europei e che ancora pesano in paesi come Cuba o la Repubblica Popolare Cinese. Esemplare, da questo punto di vista, è la vicenda dell'Afghanistan rivoluzionario precedente la sciagu-

rata occupazione militare brezneviana: come già nella giovane Unione Sovietica, le misure governative tese a sviluppare la scolarità o l'emancipazione delle donne si sono scontrate con una violenta reazione oscurantista e feudale, ciò che ha posto ogni tentativo di modernizzazione dinanzi a una scelta drammatica che comportava o il ricorso al pugno di ferro, oppure il sacrificio dei diritti delle donne.

8. IL «GIUSTIFICAZIONISMO», LA RIVOLUZIONE FRANCESE E QUELLA D'OTTOBRE

Dinanzi a questo bilancio storico problematico, gridano allo scandalo i neo-liberisti affezionati al sofisma di Talmon. Ma anche le anime belle di una certa sinistra si ritraggono inorridite da quel che a loro puzza terribilmente di «giustificazionismo»: in tal modo, esse finiscono col chiarire una volta per sempre di esser mosse non dal desiderio di comprendere il processo storico reale e neppure dal desiderio di superare concretamente gli errori e orrori che l'hanno accompagnato, riscoprendo alternative reali in passato ingiustamente trascurate o liquidate; no, la preoccupazione principale o unica delle anime belle è la proclamazione della purezza e eccellenza delle proprie intenzioni. Può essere interessante, allora, vedere l'atteggiamento assunto nei confronti della rivoluzione francese dall'autore a cui dichiarano di voler ritornare. Dai testi di Marx è possibile ricavare una controstoria dell'Inghilterra liberale che il sofisma di Talmon si ostina ancora oggi a contrapporre in

bianco e nero alla Francia rivoluzionaria e giacobina. E, invece, l'Inghilterra è il paese dove forme di lavoro schiavistico continuano a sussistere in pieno Ottocento (MEW, XXIII, 763) e la cui classe dirigente liberale conduce in Irlanda una politica così spietata e terroristica da risultare «inaudita in Europa» e trovar riscontro solo tra i «mongoli» (MEW, XVI, 552). Lo stesso Gladstone, vanto dell'Inghilterra liberale, è il protagonista del «terrorismo poliziesco» che colpisce la sezione irlandese dell'Internazionale (MEW, XVIII, 136). D'altro canto, sono ben note le pagine da Marx dedicate al chiarimento del quadro storico concreto (Vandea, intervento degli eserciti controrivoluzionari ecc.) in cui si colloca il Terrore giacobino; ed è inutile altresì ricordare il disprezzo che, sulla scia di Hegel, il grande pensatore rivoluzionario nutre ed esprime per l'anima bella. Siamo allora in presenza di un atteggiamento «giustificazionista»? Il giustificazionismo è la deduzione meccanica e senza residui di un comportamento politico da un determinato contesto storico (contraddizioni oggettive e brutalità dell'avversario), è la negazione del momento della scelta fra possibili alternative e quindi della responsabilità soggettiva. Dopo aver chiarito il quadro storico reale, Marx sottolinea che il Terrore scaturisce anche dalla sfasatura tra progetto politico dei giacobini e situazione storica. Inseguendo l'utopia fantastica di ricostituzione della polis antica, Robespierre e gli altri si lanciano in un'impresa donchisottesca, la quale crede di poter eliminare con la violenza tutto ciò che non corrisponde al loro modello o utopia e che, però, finisce inevitabilmente col

riemergere dai rapporti economici e sociali moderni, ben diversi da quelli propri della polis antica cui si rivolgeva la loro appassionata aspirazione. In tal senso, nel Terrore c'è, rispetto alla situazione oggettiva, un sovrappiù di violenza, e chiaro e netto è l'atteggiamento critico e di condanna di Marx che ripetutamente sottolinea le debolezze, le illusioni, i miraggi, dell'ideologia dei giacobini la quale, a sua volta, non è il semplice prodotto di una follia individuale ma rinvia essa stessa ad un contesto storico più largo. Proprio perché ha tenuto presente il quadro oggettivo, Marx ha saputo individuare la debolezza del progetto giacobino con una precisione e una radicalità sconosciute alla spiegazione moralistica, la quale si accontenta di denunciare in Robespierre, o in Saint-Just solo delle belve assetate di sangue.

Pur nell'ovvia diversità della situazione storica, questo medesimo approccio risulta fecondo anche nell'analizzare la dialettica sviluppatasi a partire dalla rivoluzione d'Ottobre. Non si tratta allora di eludere il momento della scelta, ma di collocarlo non nello spazio privo di resistenze, conflitti e contraddizioni in cui è possibile cullarsi dolcemente nell'immaginazione della «città nella campagna» e cioè di tutto e del contrario di tutto, bensì in un contesto storico concreto e drammaticamente concreto. E allorché ci si imbatte in scelte errate o tragiche e che hanno liquidato alternative reali, è necessario interrogarsi sull'ideologia che ha ispirato e condizionato tali scelte. Bisogna dunque interrogarsi sulle debolezze teoriche di fondo presenti nel progetto politico dei dirigenti bolscevichi, le quali sono andate via via aggra-

vandosi sino alla completa degenerazione e al crollo del regime. Solo la risposta a tale problema può evitare il ripetersi degli errori, dei crimini, della tragedia del passato. Non ci fa compiere, invece, un solo passo in avanti la proclamazione che l'anima bella fa della propria immacolatezza: intanto, nessuno può pretendere di essere creduto sulla parola, e poi anche la saggezza popolare, per non parlare della coscienza storica, sa che tra il dire e il fare c'è di mezzo il mare! La risposta, esauriente, articolata e persuasiva, a quel problema costituisce un compito di lunga lena. Ci si può porre un interrogativo preliminare: in che misura l'idea di una rapida transizione ad una società senza Stato, senza mercato, senza religione, senza frontiere e identità nazionali ha inceppato e deviato un grandioso progetto di emancipazione, sovraccaricandolo al tempo stesso di violenza nei confronti della società civile? In che modo l'attesa dell'imminente realizzazione di una società senza più conflitti di alcun genere ha distolto l'attenzione dalla necessità di regolamentare giuridicamente, attraverso norme e forme generali, i conflitti che continuavano a sussistere?

9. LA NECESSARIA AUTOCRITICA DEL MARXISMO «ORIENTALE» E «OCCIDENTALE»

La riflessione critica non può non essere al tempo stesso autocritica, ma non nel senso banale proprio dell'ideologia dominante che impone di prendere ancor più le distanze dalla vicenda storica iniziata con l'Ottobre, bensì nel senso che coloro i quali

ancora si richiamano a Marx e al comunismo, e soprattutto coloro che maggiormente fanno sfoggio della loro saccenteria dinanzi al crollo verificatosi nell'Est europeo, sono chiamati a interrogarsi sul reale contributo teorico da loro fornito alla soluzione dei problemi dell'edificazione di una società post-capitalistica ovvero al superamento delle difficoltà e dei punti deboli presenti già nella teoria marxiana. Dopo le rivelazioni sulla tragedia dell'era staliniana, cosa ha fatto in concreto quello che spesso ama auto-celebrarsi come «marxismo occidentale» per elaborare, ad esempio, una teoria del diritto e dello Stato in una società post-capitalistica? Chi, in Occidente, si è alzato a chiarire che, concluso il ciclo del comunismo di guerra, con le sue tragedie ma anche con le sue esaltanti conquiste (il prodigioso impulso conferito al processo di emancipazione mondiale), si trattava ormai di impegnarsi nella costruzione di una democrazia socialista garantita anche giuridicamente e quindi statualmente, facendola finita con l'attesa escatologica dell'estinzione dello Stato (il punto più debole della teoria di Marx e della tradizione marxista)? Non è stata tale attesa, comune al marxismo «orientale» e «occidentale», a delegittimare in anticipo qualsiasi sforzo teso alla costruzione di uno Stato socialista di diritto capace di superare la fase del terrore imposto dallo stato d'eccezione (la guerra civile e l'aggressione imperialista, aperta o latente)? (cfr. *supra*, cap. VI, 7). Qualche riflessione importante si può leggere in Togliatti, ma il resto è silenzio. E ancora: dopo la scomunica dall'URSS inflitta alla Jugoslavia e dopo l'invasione dell'Ungheria e della

Cecoslovacchia, chi, in Occidente, al di là della condanna, si è impegnato a ripensare la questione nazionale e la sua permanenza anche all'interno del «campo socialista», in modo da farla finita con un sedicente «internazionalismo» che avrebbe continuato a far da copertura all'egemonismo anche in occasione della vicenda afghana? È troppo facile, per un marxista «occidentale» dichiararsi oggi del tutto estraneo alla vicenda storica del «socialismo reale» per liquidarla in blocco come un equivoco che nulla ha a che fare con la sua superiore sapienza teorica: è facile, ma del tutto contrario alla verità storica e anche un pochino immorale.

Possiamo ora comprendere meglio la dinamica del crollo del «socialismo reale» nell'Est europeo. Osservava, nel 1969, lo storico e sociologo inglese Lawrence Stone che in quei paesi il regime totalitario era destinato ad esaurirsi a causa della carica modernizzatrice in esso implicita e del grande impulso da esso impresso al sistema scolastico e di istruzione. È oggi sotto gli occhi di tutti la sensatezza di tale previsione, dalla quale emerge però anche la vanità della liquidazione globale e sommaria della storia del «socialismo reale», il cui crollo nell'Est europeo non è il risultato solo di un fallimento bensì anche di un successo. L'aver aperto le porte dell'istruzione anche alle masse popolari precedentemente escluse e l'aver appagato in una certa misura i bisogni elementari più immediati ha minato dalle fondamenta il regime totalitario. Non poteva sopravvivere ai suoi tempi eroici il socialismo di guerra (civile o imposta dall'esterno), ovvero l'esperimento di costruzione di

uno Stato a direzione non capitalistica sviluppatosi in condizioni drammatiche e eccezionali ma a un certo punto chiamato a fare i conti con la democrazia e le sue garanzie e le sue regole, in modo da innalzarsi al livello della società civile avanzata che esso stesso aveva contribuito a creare. Si è trattato di un'occasione storica miserevolmente mancata, e invece della democratizzazione si è verificato un irrigidimento in senso sempre più dispotico e oligarchico del regime, sino a che strati privilegiati di piccola e media borghesia, in sintonia col capitale internazionale e con le grandi centrali imperiali (da sempre impegnate nello strangolamento militare, politico e economico di tutto ciò che sa di socialismo) ne hanno approfittato per imporre l'omologazione ad ogni livello all'Occidente, senza indietreggiare dinanzi ai costi sociali altissimi che essa comporterà e sta già comportando.

Un ciclo storico comunque si è chiuso, e una ripresa del movimento comunista presuppone certo una profonda discontinuità rispetto al passato, ma, al tempo stesso, un atteggiamento che non tratti decenni di storia come un semplice capitolo, per dirla con Gramsci, di teratologia, o storia dei mostri, che non liquidi come un episodio di allucinazione collettiva gli entusiasmi e le speranze in decine o centinaia di milioni di uomini e anche in grandi, grandissimi intellettuali del nostro tempo suscitati dall'Ottobre e dai tentativi di costruzione di una società nuova. Un approfondito bilancio storico è assolutamente necessario: la lettura della storia deve procedere di pari passo con gli sforzi di approfondimento e elaborazione della teoria, la quale a sua volta è chiamata a get-

tare luce ulteriore sul bilancio storico. Il «nostro Marx» – per riprendere una formulazione di Gramsci – non può essere né quello di Plechanov e Turati né quello del Diamat e degli ideologi di regime che, spogliando un grande pensiero rivoluzionario del suo enorme potenziale critico, hanno cercato di ridurlo ad una sorta di teologia di Stato. Il «nostro Marx» non è il ritorno ad un mitico punto zero della storia del movimento comunista e di emancipazione, bensì il filo conduttore e al tempo stesso il risultato del bilancio critico di tale storia.

IX

FILOSOFIA DELLA STORIA CONTRA MORALE?

1. FILOSOFIA DELLA STORIA HEGELIANA E *MANIFEST DESTINY*

La catastrofe o le catastrofi del Novecento sono il risultato del sacrificio della morale sull'altare della filosofia della storia: questo il bilancio storico comune ad autori tra loro pur così diversi come la Arendt, Löwith, Berlin, Bobbio²⁶⁵. Ed è un bilancio che chiama pesantemente in causa Hegel e Marx. Nel liquidare come una semplice sequela di orrori la vicenda storica iniziata con la rivoluzione d'Ottobre e nel denunciare la convergenza disastrosa tra filosofia

²⁶⁵ Il testo qui presentato è la relazione introduttiva al Congresso della «Internationale Gesellschaft für dialektische Philosophie-Societas Hegeliana» svoltosi a Pavia i giorni 11-14 settembre 1996. [Il saggio è stato recentemente riproposto in A. De Simone (a cura di), *Diritto, giustizia e logiche del dominio*, Morlacchi, Perugia 2007, pp. 159-88.]

della storia e *Realpolitik*, Bobbio istituisce una sorta di linea di continuità che va da Machiavelli a Stalin passando per Hegel: ad accomunarli è «la massima che il fine giustifica i mezzi». Dell'autore delle *Lezioni sulla filosofia della storia* viene messo in stato d'accusa in particolare il tema delle personalità storico-mondiali protese alla realizzazione di un fine indicato in modo così «irresistibile» dalla filosofia della storia da rendere vano e ridicolo ogni scrupolo morale²⁶⁶. In modo analogo argomenta un eminente storico americano, Bullock, che richiama in particolare l'attenzione su un brano peraltro celeberrimo: «Nel suo cammino, una grande figura calpesta più di un fiore innocente, qualcosa è pur costretto a frantumare»²⁶⁷. Ebbene, l'«eroe» hegeliano avrebbe finito col trovare la sua incarnazione in Hitler e Stalin²⁶⁸!

Colpisce di queste requisitorie l'ingenuità storica, come se non fosse agevole rintracciare citazioni ben più compromettenti in altre tradizioni di pensiero. Il filosofo e lo storico impegnati a ricostruire le origini ideologiche dei massacri del nostro secolo avrebbero potuto trarre profitto dalla lettura di un contemporaneo americano di Hegel. Nel gennaio del 1793, senza lasciarsi impressionare dalle corrispondenze da Parigi che parlano di «strade [...] letteralmente rosse di sangue», Jefferson continua a difendere con pas-

²⁶⁶ N. Bobbio, *I comunisti e l'Ungheria* (1986), in *L'utopia capovolta*, La Stampa, Torino 1990, pp. 113-6

²⁶⁷ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, in *Werke in zwanzig Bänden*, a cura di E. Moldenhauer e K. M. Michel, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1969-79, vol. XII, p. 49.

²⁶⁸ A. Bullock, *Hitler and Stalin. Parallel Lives*, cit., pp. 347-8.

sione la «causa» della rivoluzione francese: «Piuttosto di vederla fallire, preferirei vedere metà della terra desolata. Rimanessero solo un Adamo ed un'Eva in ciascun paese, ma liberi, sarebbe meglio di com'è ora». Il fine dell'abbattimento del «dispotismo» sembra giustificare costi umani che vanno ben al di là di quelli messi in conto dalle hegeliane *Lezioni sulla filosofia della storia*²⁶⁹.

Coloro che pensano di poter additare nella critica della filosofia della storia un antidoto contro la violenza e un sicuro fondamento della democrazia, farebbero bene a riflettere su questo fatto. Tra i primi a mettere in stato d'accusa, già nel 1921, la filosofia della storia hegeliana e bolscevica, è Carl Schmitt; ma ciò non gli impedisce una decina di anni dopo di aderire al nazismo. Anzi, la marcia di accostamento a Hitler è scandita dalla denuncia del carattere aggressivo delle diverse filosofie della storia dei nemici della Germania, a cominciare, prima ancora della Russia sovietica, dalle potenze dell'Intesa. Esse si erano sentite investite della missione di debellare l'antico regime che additavano nel Reich guglielmino; si erano proposte di accelerare «la marcia trionfale della democrazia», a favore della quale sembrava valere una precisa «disposizione della Provvidenza»²⁷⁰.

²⁶⁹ Riportato in S. Elkins e E. McKittrick, *The Age of Federalism. The Early American Republic, 1788-1800*, University Press, New York-Oxford 1993, pp. 316-7.

²⁷⁰ C. Schmitt, *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus* (1926²), Duncker & Humblot, Berlin 1985, pp. 30-1.

Ad essere animati dalla «fede indiscussa che la storia era dalla loro parte» sono stati a loro tempo anche gli abolizionisti americani, sicuri che l'istituto della schiavitù si trovasse nel suo «stadio finale»²⁷¹. Ed è stata questa certezza a conferire loro una fanatica carica missionaria, elemento essenziale della preparazione ideologica di un conflitto così sanguinoso come la guerra di Secessione. Considerazioni analoghe si possono svolgere, e vengono effettivamente svolte da storici autorevoli per quanto riguarda l'agitazione che precede in Inghilterra la rivoluzione puritana²⁷². Per dirla con lo Schmitt del 1921, partiti e movimenti che ritengono di muoversi in sintonia col processo storico sono inclini ad attribuirsi il «diritto ad ogni forma di violenza» contro ciò che è vecchio e morente: «a chi sta dalla parte del futuro è ben lecito dare una spinta a ciò che già sta per cadere»²⁷³. La filosofia della storia non inizia certo con Hegel, ed essa non è sinonimo di totalitarismo, così come la sua critica non è sinonimo di democrazia. È la conferma dell'ingenuità storica, prima ancora che filosofica, del consueto bilancio delle catastrofi del Novecento, un bilancio che potrebbe essere sintetizzato parafrasando un celebre motto degli anni della Restaurazione: *c'est la faute à Hegel, c'est la faute à Marx!* Se i teorici

²⁷¹ D. B. Davis, *The Problem of Slavery in the Age of Revolution 1770-1823*, Cornell University Press, Ithaca-London 1975, p. 50.

²⁷² Su ciò cfr. D. Losurdo, *Il revisionismo storico. Problemi e miti*, Laterza, Roma-Bari 1996, cap. II, § 9.

²⁷³ C. Schmitt, *Die Diktatur. Von den Anfängen des modernen Souveränitätsgedankens bis zum proletarischen Klassenkampf*, Duncker & Humblot, München-Leipzig 1921, p. VIII e pp. 146-7.

della Restaurazione tuonavano contro la filosofia in quanto tale, oggi ci si accontenta di mettere in stato d'accusa la filosofia della storia.

E, tuttavia, non c'è dubbio: in certe pagine, se non di Marx, comunque di Engels, la filosofia della storia si presenta con un volto ripugnante per la nostra odierna coscienza morale. Mi riferisco alla teoria delle «nazioncelle» (*Natiönchen*) slave che «non hanno mai avuto una storia» e ormai condannate dal processo storico: esse possono raggiungere la «civiltà» solo grazie ad un «giogo straniero»; in caso di necessità, allorché infuriano contro la rivoluzione e la democrazia – come stava avvenendo nel 1849 – esse devono essere combattute col «terrorismo più deciso», anzi con «una lotta di annientamento e un terrorismo privo di scrupoli» (MEW, VI, 273-5 e 286).

Ma sono queste dichiarazioni una conferma della giustezza della tesi della linea di continuità da Hegel al gulag? Esaminiamo la prima delle figure storico-mondiali di cui parlano le *Lezioni sulla filosofia della storia*. Messosi in marcia col desiderio di «condurre a termine l'antico dissidio e l'antica lotta tra Occidente e Oriente», Alessandro vendica sì la Grecia per i torti ad essa inflitti dall'«Asia», ma a questa finisce anche con l'apportare la «maturità e l'altezza della civiltà» occidentale. Risiede qui il merito immortale del grande condottiero che ha «per primo aperto il mondo orientale agli europei». Dinanzi a tali risultati, farebbero bene a tacere gli storici «filistei» che trinciano giudizi in nome della «virtù o moralità»²⁷⁴. Dunque,

²⁷⁴ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, cit., pp. 332-4.

prima e piuttosto che al gulag, la metafora dei fiori calpestati dall'eroe finisce con il condurci alla storia dell'espansione coloniale e della marcia irresistibile dell'Occidente.

A questo punto conviene rileggere anche il testo di Engels. Esso non si occupa solo dell'Europa centrale e orientale. Balza agli occhi la celebrazione della conquista del Messico ad opera degli USA avvenuta qualche anno prima: grazie anche al «valore dei volontari americani», «la splendida California è stata strappata agli indolenti messicani, i quali non sapevano cosa farsene»; mettendo a profitto le nuove gigantesche conquiste, «gli energici Yankees» danno nuovo impulso alla produzione e alla circolazione della ricchezza, al «commercio mondiale», alla diffusione della «civiltà» (*Zivilisation*). Il ruolo dagli USA svolto nel continente americano Engels sembra volerlo attribuire alla Germania in Europa centrale, mentre il posto del paese latino-americano sembra esser preso dalle «nazioncelle» senza storia del mondo slavo. Le obiezioni di carattere morale o giuridico vengono messe a tacere piuttosto sbrigativamente: certo, quella scatenata contro il Messico è un'aggressione, ma un'aggressione che rappresenta un «fatto storico universale» di enorme e positiva portata (MEW, VI, 273-5).

Sono gli anni in cui negli Stati Uniti conosce grande diffusione il tema del *Manifest Destiny*, ovvero della missione provvidenziale di cui essi si sentono investiti, che li conduce ad annettersi estesi territori e che ulteriormente li spinge a porre sotto controllo e civilizzare l'intero continente. È il motivo ideologico

di fondo che accompagna l'espansione coloniale dell'Occidente nel suo complesso. Agli inizi del Novecento, nel polemizzare contro i profeti americani ed europei dell'imperialismo, Hobson, liberale inglese di sinistra, li caratterizza ironicamente come il «partito del destino» e della «missione civilizzatrice»²⁷⁵.

Il tema del destino assume una connotazione esplicitamente religiosa nella celebrazione cui Tocqueville procede dell'America e dei coloni bianchi che vanno ad abitare una terra momentaneamente occupata dai pellerossa:

«Sembra che la Provvidenza, ponendo queste genti fra le ricchezze del Nuovo Mondo, ne abbia dato loro solo un breve usufrutto; in un certo senso essi erano là solo "in attesa". Quelle coste così adatte al commercio e all'industria, quei fiumi così profondi, quella inesauribile vallata del Mississippi, quell'intero continente, apparivano allora come la culla vuota di una grande nazione»²⁷⁶.

Dati tali presupposti, non solo le successive deportazioni della popolazione nativa, anche il loro esito finale sembra rientrare nei disegni della Provvidenza. Il fatto è che sul pellerossa «la civiltà ha poca presa»; egli, «lungi dal voler piegare i suoi costumi ai nostri, si affeziona alla barbarie come a un segno distintivo della sua razza, e respinge la civiltà».

²⁷⁵ J. A. Hobson, *Imperialism. A Study* (1902; 1938³); tr. it. di L. Meldolesi, *L'imperialismo*, ISEDI, Milano 1974, p. 69.

²⁷⁶ A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique* (1835-40), in *Oeuvres complètes*, cit., vol. I, 1, p. 25; tr. it. in *Scritti politici*, a cura di N. Matteucci, UTET, Torino 1968, vol. II, p. 42.

Ecco perché «questi selvaggi non solo sono stati indietreggiati, sono stati distrutti»²⁷⁷.

Oltre che nella rimozione degli indiani, la collaborazione coi disegni della Provvidenza e della civiltà può esprimersi in altro modo. Nel 1790 Franklin scrive:

«Se rientra tra i disegni della Provvidenza estirpare questi selvaggi al fine di far spazio ai coltivatori della terra, mi sembra probabile che il rum sia lo strumento appropriato. Esso ha già annientato tutte le tribù che precedentemente abitavano la costa»²⁷⁸.

Il rum è una sorta di eutanasia per una razza condannata e già moribonda. D'altro canto, non è invalicabile il confine che separa il ricorso all'alcol dalla diffusione ad arte di malattie contagiose e da altre forme ancora più radicali di accelerazione della marcia irresistibile della civiltà. «A chi sta dalla parte del futuro è ben lecito dare una spinta a ciò che già sta per cadere»: potremmo ripetere con lo Schmitt critico della filosofia della storia. Ma a segnare la tragedia che si consuma in America è una filosofia della storia che alle sue spalle ha il Vecchio Testamento. Questa, almeno, l'opinione di Arnold Toynbee:

«Il “cristiano biblico” di razza e origine europea che si è stabilito oltremare fra popoli di razza non europea ha finito inevitabilmente per identificarsi con Israele che

²⁷⁷ Ivi, pp. 334-7; tr. it. cit., pp. 376-9.

²⁷⁸ Riportato in R. Slotkin, *The Fatal Environment. The Myth of the Frontier in the Age of Industrialization 1800-1890* (1985), Harper Perennial, New York 1994, p. 79.

obbedisce al volere di Jahvé e compie l'opera del Signore impossessandosi della Terra Promessa, mentre d'altra parte ha identificato i non Europei incontrati sulla sua strada coi canaaniti che il Signore ha messo in mano al suo Popolo Eletto perché li distruggesse o soggiogasse. Sotto questa suggestione, i coloni protestanti di lingua inglese del nuovo mondo sterminarono gli Indiani nordamericani, al pari dei bisonti, da una costa all'altra del Continente»²⁷⁹.

Tocqueville sottolinea calorosamente il fervore religioso dei fondatori della Nuova Inghilterra, che si considerano discendenti della «stirpe di Abramo»: negli scritti e nei documenti da loro lasciati si avverte «una sorta di profumo biblico». Ed è un profumo che finisce con l'inebriare lo stesso liberale francese, il quale inneggia al «grande popolo, che Dio vuol deporre con le sue mani su una terra predestinata» e che affronta impavido «un deserto orrido e desolato, pieno di animali e di uomini selvaggi» di cui ignora «il grado di ferocia e il numero»²⁸⁰. Sta per iniziare una vicenda che si conclude col genocidio dei «selvaggi»; ma ad essere anticipatamente bollate per la loro «ferocia» sono le vittime, gli ostacoli alla missione provvidenziale di quel popolo eletto che l'Occidente ritiene di essere. Se gli odierni critici della filosofia della storia prendessero realmente sul serio la loro critica dovrebbero mettere in stato d'accusa la

²⁷⁹ A. Toynbee, *A Study of History* (1934-1954); tr. it. di G. Cambon, *Panorami della storia*, Mondadori, Milano 1954, vol. II, 1, pp. 47-8.

²⁸⁰ A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, cit., pp. 32-4; tr. it. cit., pp. 50-2.

filosofia della storia e la storia dell'Occidente nel suo complesso. E invece: *c'est la faute à Hegel, c'est la faute à Marx!*

2. ETICA E FILOSOFIA DELLA STORIA: PLURALE E SINGOLARE

Altrettanto esaltata è la filosofia della storia con cui Tocqueville legge l'espansione coloniale dell'Europa nell'Ottocento. La preoccupazione per l'«avvenire della civilizzazione e del progresso dell'umanità»²⁸¹ lo spinge persino a celebrare in termini lirici la guerra dell'oppio! Analogo è l'atteggiamento di John Stuart Mill (cfr. *supra*, cap. I, 6). È vero che la filosofia della storia fondata sul pathos dell'Occidente è ben presente anche in Hegel, ma in forma più problematica che nella tradizione liberale. Assieme a fiori incolpevoli, gli eroi calpestano anche «interessi sacri»²⁸². Emergono così i conflitti di interessi e di valori, i costi umani e sociali del «progresso», e non potrebbe essere diversamente in un autore che liquida in quanto affetta da «edificazione» e «insipidezza» ogni visione della storia che ignori o rimuova «il dolore, la serietà del negativo»²⁸³. Una serietà che assume ancora maggior forza nelle pagine di Marx.

²⁸¹ Lettera del 2 agosto 1857, in A. de Tocqueville, *Oeuvres complètes*, cit., vol. VI, 1, p. 230.

²⁸² G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, cit., p. 49.

²⁸³ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (1807), in *Werke in zwanzig Bänden*, cit., vol. III, p. 24.

La sua opera principale può essere letta come una riflessione critica sulla filosofia della storia borghese e occidentale: dopo aver sottolineato che «il capitale nasce grondando sangue e fango, da tutti i pori, dalla testa ai piedi» e dopo aver messo in evidenza che tra gli «idilliaci processi» caratterizzanti «l'aurora dell'era della produzione capitalistica» rientrano la trasformazione dell'Africa in una «riserva di caccia per i mercanti di pellenera» e, in America, l'«annientamento, schiavizzazione e seppellimento degli indigeni nelle miniere», il capitolo sull'«accumulazione originaria» si conclude parafrasando ironicamente il motto con cui Virgilio sintetizza la fondazione di una città chiamata dagli dei a dominare il mondo: *Tantae molis erat...* (MEW, XXIII, 788 e 779).

Non che sia assente in Marx il tema del «destino» (*fate*) che presiede all'assoggettamento dell'India ad opera dell'Inghilterra, «strumento inconscio della storia» nel realizzare in quell'immenso paese, l'«unica *rivoluzione sociale* che l'Asia abbia mai conosciuto»²⁸⁴. Epperò, i crimini orribili di cui si macchiano i conquistatori gettano un'ombra sempre più inquietante sul «progresso»:

«Quando una grande rivoluzione sociale si sarà impadronita delle conquiste dell'epoca borghese – il mercato del mondo e le forze di produzione moderne – e le avrà

²⁸⁴ K. Marx, *The Future Result of British Rule in India* (8 agosto 1853), in K. Marx-F. Engels, *Gesamtausgabe* (MEGA), Dietz, Berlin, in corso di pubblicazione, vol. I, 12, pp. 248 e 253 (cfr. anche la lettera di Marx a Engels dell'8 ottobre 1858, in MEW, vol. XXIX, p. 360) e K. Marx, *The British Rule in India* (25 giugno 1853), in MEGA, vol. I, 12, pp. 172-3.

assoggettate al controllo comune dei popoli più civili, solo allora il progresso umano cesserà di assomigliare a quell'orribile idolo pagano, che non voleva bere il nettare se non dai teschi degli uccisi»²⁸⁵.

Tanto più problematici appaiono ora il «progresso» e la filosofia della storia di Tocqueville e Mill, per il fatto che labile comincia a rivelarsi il confine tra civiltà e barbarie. Il *Manifesto del Partito Comunista* precisa che quella imposta dall'«Occidente» all'«Oriente» non è la «civiltà» in quanto tale, bensì «la cosiddetta civiltà», cioè i rapporti «borghesi» (MEW, IV, 466).

Ma la filosofia della storia qui in questione viene pienamente superata solo da Lenin. Il programma politico da lui formulato esige «la rottura completa con la barbara politica della civiltà borghese» che legittima e celebra il dominio di «poche nazione elette» sulle colonie e sul resto dell'umanità (Loc, XXVI, 403).

Va da sé che Marx e Lenin criticano o mettono radicalmente in discussione una filosofia della storia ma ne inaugurano un'altra. Ci si può interrogare sul rapporto tra le due. Ci si può chiedere se nel corso di quella rivoluzione dall'alto che è stata in URSS la collettivizzazione dell'agricoltura non abbia continuato a pesare la filosofia borghese e occidentale della storia, la visione della rivoluzione esportata nelle campagne e nell'Asia, tra le nazioni «prive di storia» a partire dalla metropoli (non più capitalista ma socialista). Epperò, nel complesso un mutamento radicale si è verificato. In Tocqueville, la causa del «progres-

²⁸⁵ K. Marx, *The Future Result of British Rule in India*, cit., p. 253.

so» e della marcia della civiltà s'incarna permanentemente nella «razza europea» che assoggetta o egemonizza «tutte le altre razze»²⁸⁶. Il *Manifest Destiny* consacra il popolo americano, gli Stati Uniti, i quali si atteggiavano, talvolta in modo esplicito, a nuova Israele. Il tema dell'*exceptionalism* che attraversa in profondità la storia americana, non è altro che la ripresa, in chiave superficialmente laicizzata, del tema del popolo eletto. È una visione che continua a rivelarsi viva e vitale ancora ai giorni nostri: l'America «deve continuare a guidare il mondo», «la nostra missione è senza tempo» – proclama Bill Clinton nel suo discorso di insediamento. Nel caso di Marx, invece, la «missione» non compete in esclusiva ad un popolo eletto o ad un gruppo di popoli eletti, e neppure, propriamente, ad una classe. Di una «missione» (*mission*) è portatrice la borghesia per quanto riguarda la creazione del mercato mondiale²⁸⁷, momento essenziale della costruzione della storia universale, che «è un risultato»²⁸⁸. Subentra poi l'ulteriore e più ambiziosa missione di emancipazione propria del proletariato.

Con Marx, la filosofia della storia riflette sul processo che è alle sue spalle: essa presuppone un'idea di storia universale e, dunque, l'affermazione e la costruzione dell'unità del genere. E, come la storia universale, anche la filosofia della storia viene ora

²⁸⁶ Lettera a Reeve del 12 aprile 1840, in A. de Tocqueville, *Oeuvres complètes*, cit., vol. IV, 1, p. 58.

²⁸⁷ K. Marx, *The Future Result of British Rule in India*, cit., p. 248.

²⁸⁸ K. Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Oekonomie*. (*Robentwurf*) 1857-1858, Dietz, Berlin 1953, p. 30.

declinata al singolare, nel senso che il suo fine e il suo soggetto reale è l'umanità. È «l'umanità» che è chiamata a «compiere il suo destino»²⁸⁹, utilizzando come soggetti inconsci una molteplicità di soggetti particolari. Ciò significa che il confine tra progresso e reazione è estremamente mobile e non può essere definito una volta per sempre. È un punto su cui insiste in particolare Lenin. Lo stesso proletariato non è necessariamente sinonimo di progresso e non lo è neppure in uno Stato socialista. In determinate circostanze, il proletariato vittorioso può esprimere tendenze scioviniste o egemoniche, può coltivare la tentazione di «sedersi sulle spalle altrui»: e dunque «sono possibili sia delle rivoluzioni – contro lo Stato socialista – sia delle guerre» (Loc, XXII, 350). Avendo ora come soggetto e fine il genere umano, la filosofia della storia non solo non esclude ma esige un'analisi concreta della situazione concreta. Non c'è più, o non dovrebbe esserci più, un soggetto particolare che possa rivendicare permanentemente per sé la legittimazione e trasfigurazione universalistica fornita dalla filosofia della storia.

Ma la costruzione dell'unità del genere umano è il presupposto anche della morale, almeno se per morale s'intende un sistema di norme che si rivolgono e possono fare appello all'uomo in quanto tale. Per rendersi conto del carattere tormentato di questo processo si tenga presente che, ancora per Sieyès, la maggior parte degli uomini sono «macchine di lavoro»: è una «folla immensa di strumenti bipedi, senza

²⁸⁹ K. Marx, *The British Rule in India*, cit., p. 173.

libertà e senza vita morale e intellettuale» (*instruments bipèdes, sans liberté, sans moralité, sans intellectualité*). Semplice *instrumentum vocale*, agli occhi anche di Burke, il lavoratore salariato viene rappresentato dalla successiva tradizione liberale come un eterno fanciullo cui è per sempre precluso il conseguimento della maggiore età: in tal modo continua a non essere considerato né un soggetto politico né un soggetto morale a pieno titolo. Ciò vale a maggior ragione per gli schiavi delle colonie o del Sud degli USA o per i membri delle «razze» da Mill considerate «minorenni»²⁹⁰.

Perché la compassione possa configurarsi come «compassione generale», è necessario – osserva Tocqueville – l’abbattimento delle barriere di casta dell’antico regime e delle barriere di razza che sussistono in America²⁹¹. Marx, a sua volta, denuncia i persistenti limiti particolaristici dei sentimenti morali, proprio nel corso della polemica contro l’opinione pubblica liberale del tempo che ribolle di indignazione per le crudeltà e gli «orrori» degli insorti in India e Cina, ma che continua a conservare la sua buona coscienza nonostante tutti i crimini che l’Europa commette nelle colonie²⁹².

La complessità del processo di costruzione dell’universalità morale è confermata dal fatto che a

²⁹⁰ D. Losurdo, *Marx, die liberale Tradition*, cit., pp. 17-9.

²⁹¹ A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, vol. I, 2, pp. 173-5; tr. it. cit., pp. 657-9.

²⁹² K. Marx, *The Indian Revolt* (16 settembre 1857), in S. Avineri (a cura di), *Karl Marx on Colonialism and Modernisation*, cit., pp. 212-3; (cfr. MEW, vol. XII, p. 288).

lungo la morale continua ad essere declinata al plurale. Adam Smith distingue «morale liberale» delle classi dominanti e «morale austera» delle classi subalterne e delle donne: è solo quest'ultima ad essere caratterizzata dalla glorificazione del lavoro e del sacrificio, dalla diffidenza e ostilità nei confronti del lusso e della libertà sessuale e spirituale²⁹³. O si pensi a Mandeville, esponente di una morale liberale o libertina per la classe dominante ma che, per un altro verso, pretende che i lavoratori salariati vengano tenuti lontani da divertimenti dissipanti per assistere invece alle funzioni religiose domenicali in grado di stimolare la loro laboriosità e di rafforzare il senso della disciplina²⁹⁴.

La costruzione dell'universalità morale conosce una tappa decisiva con le correnti più radicali dell'illuminismo. Di «morale universale (*morale universelle*) fondata sull'identità dei bisogni, delle pene, dei piaceri» parlano Raynal e Diderot in quella *Storia delle due Indie* che denuncia i *conquistadores* ed evoca la figura di uno Spartaco nero²⁹⁵. Analogamente, in Condorcet la condanna appassionata della schiavitù va di pari passo con la teorizzazione di una morale

²⁹³ A. Smith, *An Inquiry into the Nature and the Causes of the Wealth of Nations* (1775-6; 1783³), Liberty Classics, Indianapolis 1981 (=vol. II dell'ed. di Glasgow), p. 794; tr. it. di F. Bartoli, C. Camporesi, S. Caruso, *Indagine sulla natura e le cause della ricchezza delle nazioni*, Mondadori, Milano 1977, p. 782.

²⁹⁴ B. de Mandeville, *An Essay on Charity and Charity Schools*, cit., p. 307; tr. it. cit., p. 112.

²⁹⁵ G.-Th. Raynal, *Histoire philosophique et politique des Deux Indes*, a cura di Y. Benot, Maspero, Paris 1981, pp. 368 e 354; sull'evocazione di Spartaco, cfr. p. 202.

non confinata all'Europa e ai bianchi (come quella dei proprietari di schiavi) ma capace di guardare alla «terra intera» e agli «infelici» che la abitano²⁹⁶. Vanno ormai maturando gli sconvolgimenti che, nel 1794, condurranno all'abolizione della schiavitù nelle colonie. Contrariamente a quanto suggeriscono le condanne moralistiche della rivoluzione francese, senza il suo contributo e quello delle correnti filosofiche che la preparano ideologicamente, non può essere pensata la costruzione dell'universalità morale. La cosa ben si comprende. La rivendicazione dell'uguaglianza della norma giuridica va di pari passo o s'intreccia con la rivendicazione dell'universalità della norma morale. Sono gli anni e decenni in cui si assiste al passaggio dalle *libertates* della tradizione medioevale ognuna delle quali compete ad un ceto diverso alla *libertas* di cui è titolare il cittadino; sono gli anni in cui il sentimento morale della compassione comincia a mettere in discussione le barriere di casta e di razza; sono gli anni in cui gli esclusi, assieme a quella di cittadino, cominciano a rivendicare la dignità di soggetto morale.

Significativamente, Condorcet che partecipa in posizione eminente alla costruzione della figura del *citoyen* e che, in nome della «morale universale», condanna con parole di fuoco l'istituto della schiavitù, è anche uno dei primi autori ad impegnarsi nella teorizzazione di una filosofia della storia, il cui soggetto è l'umanità in quanto tale. Una considerazione

²⁹⁶ Condorcet, *Réflexions sur l'esclavage des nègres* (1781; 1788), in *Oeuvres*, rist. anast. Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1968, vol. VII, pp. 97 e 130.

analoga vale per Kant: se da una parte mette al centro della morale la categoria dell'universalità, dall'altra s'impegna in una riflessione sul destino del genere umano, sulla «storia universale da un punto di vista cosmopolitico». Quello che va dall'illuminismo alla filosofia classica tedesca è il periodo in cui si costruisce la figura dell'uomo in quanto tale, sul piano morale e politico, e questa figura diviene il soggetto della storia universale e della filosofia della storia.

Anche la decostruzione della «morale universale» procede di pari passo o s'intreccia con la decostruzione della storia universale e della filosofia della storia. È quello che avviene in Nietzsche: liquidate la «cosiddetta storia universale»²⁹⁷ e la filosofia della storia come un residuo teologico, la morale torna ad essere declinata al plurale: morale dei servi e morale dei signori.

Ferme restando tutte le altre differenze, darwinismo sociale e nazismo ereditano dal filosofo la decostruzione sia della filosofia della storia che della morale. La polemica contro la filosofia della storia e contro la tensione verso il nuovo che la caratterizza è ricorrente in Gumpłowicz il quale, ad ogni idea di progresso, contrappone l'«eterna spinta allo sfruttamento e al dominio ad opera del più forte, del superiore», l'«eterna lotta razziale», la «lotta eterna senza progresso»²⁹⁸. Indicando un *telos* immaginario, l'hegeliana filosofia della storia ignora o rimuove l'«eterna uguaglianza

²⁹⁷ F. Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie* (1872), in *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, a cura di G. Colli e M. Montinari, DTV, München 1980, vol. I, pp. 56 e 100.

²⁹⁸ L. Gumpłowicz, *Der Rassenkampf. Sociologische Untersuchungen*, cit., pp. 218, 260 e 353.

essenziale dei processi sociali»²⁹⁹, dimentica che «non vi è né progresso né regresso, è sempre la medesima realtà»³⁰⁰. Alla filosofia della storia, Gumpłowicz contrappone la «sociologia», la scienza capace di insegnare le «verità amare»³⁰¹ taciute o ignorate da coloro che si attendono chissà quali novità dal processo storico. Assieme alla tensione verso il *novum* viene a cadere anche l'altro presupposto essenziale della filosofia della storia, il soggetto unitario della storia universale che ormai si dissolve nella molteplicità di razze tra loro separate da una barriera insormontabile. Ma in tal modo si dissolve anche la comunità morale universale: i boeri sterminano gli ottentotti come «cacciagione del bosco», ma ciò è la conferma, agli occhi di Gumpłowicz, che il concetto di uomo in quanto tale è un'«astrazione idealistica»³⁰².

Richiamandosi a Nietzsche, oltre che a Ranke, e polemizzando con Hegel, Rosenberg ironizza a sua volta sul «dogma di un presunto “sviluppo generale dell'umanità”»³⁰³; ogni popolo incarna un «valore *peculiare*» che non può andare dissolto «nella corrente di un presunto progresso»³⁰⁴; «“umanità”» è solo un nome nuovo del «vecchio Jahvè»³⁰⁵. Paradossalmente, a Hegel filosofo della storia il caporione nazista contrappone Kant teorico della morale. A

²⁹⁹ Ivi, pp. 2 e passim e 172 sgg.

³⁰⁰ Ivi, pp. 348-9.

³⁰¹ Ivi, p. 354.

³⁰² Ivi, pp. 249 e 247 nota.

³⁰³ A. Rosenberg, *Der Mythos des 20. Jahrhunderts*, Hoheneichen-Verlag, München 1937, p. 40.

³⁰⁴ Ivi, p. 690.

³⁰⁵ Ivi, p. 127.

quest'ultimo, ripetutamente citato e con grande calore, il *Mito del XX secolo* attribuisce il merito di aver rifiutato col suo criticismo la superstizione in una ragione universale e onnipotente e quindi di essersi collocato in un rapporto della «più acuta antitesi con tutti i sistemi “assoluti” e “universalistici” che, sulla base di una presunta umanità, di nuovo esigono l'unitarietà, e per sempre, di tutte le anime»³⁰⁶. In tal modo, Kant avrebbe incarnato «lo spirito nordico» e gettato le basi per una «cultura nordica razziale» (*arteigene deutsche Kultur*)³⁰⁷. Una volta distrutta l'unità della comunità morale (elemento decisivo dell'etica kantiana), una volta che la morale ritorna ad essere declinata al plurale con la conseguente contrapposizione della morale germanica e nordica alle altre, Rosenberg non ha alcuna difficoltà a celebrare l'«idea di dovere» (*Pflichtidee*) e ad indicare in Kant il suo «più sublime maestro»³⁰⁸.

Il nazismo risulta così in netta antitesi rispetto sia all'autentica morale kantiana che alla hegeliana filosofia della storia: entrambe presuppongono la categoria di universalità e l'unità del genere umano. Anche per una ragione ulteriore è privo di senso voler sussumere quel movimento politico e ideologico sotto la categoria di filosofia della storia. Gli aggettivi più ricorrenti nella pubblicistica nazista (e socialdarwinistica) sono «naturale» ed «eterno»: due aggettivi che implicano la negazione totale sia della metafisica dei costumi (della morale kantiana) sia

³⁰⁶ Ivi, p. 136.

³⁰⁷ Ivi, pp. 134-5.

³⁰⁸ Ivi, p. 630.

della storia universale e della filosofia della storia. Insostenibile, e dettata solo dalle esigenze della guerra fredda, si rivela la tesi della Arendt che accosta comunismo e nazismo in quanto entrambi colpevoli di sacrificare, sia pure in modo diverso, la morale sull'altare della filosofia della storia.

3. ETICA, FILOSOFIA DELLA STORIA E VIOLENZA

L'indagine storica rivela altresì l'estrema problematicità della tesi che vede nella morale l'antidoto alla violenza legittimata dalla filosofia della storia. Si dimentica il fatto che l'hegeliana filosofia della storia si è sviluppata a partire anche dal bilancio critico della rivoluzione francese. Come spiegare il Terrore? È noto che, agli occhi di Hegel, Robespierre pecca di moralismo, è in un certo senso un kantiano. In questa valutazione il filosofo non è isolato. Nel celebre dramma da Büchner dedicato alla *Morte di Danton*, Robespierre sembra esprimersi col linguaggio di Kant: nella lotta a fondo contro «il vizioso [...], il nemico politico della libertà», bisogna guardarsi dall'abbandono ad una «sensibilità delicata e falsa» (*falsche Empfindsamkeit*). Il pensiero corre alla *Dottrina del diritto* che accusa Beccaria, critico della pena di morte, di «*compassibilitas*», ovvero di «sensibilità delicata e compassionevole di una umanità affettata (*compassibilitas*)» (*teilnehmende Empfindelei einer affektierten Humanität*)³⁰⁹. Ma, in questo contesto, conviene ricordare soprattutto il celebre parago-

³⁰⁹ I. Kant, *Die Metaphysik der Sitten. Rechtslehre* (1797), in *Gesammelte Schriften*, Reimer-W. de Gruyter (ed. dell'Accademia

ne da Heine istituito tra sviluppo politico in Francia e sviluppo filosofico in Germania: a Robespierre corrisponde Kant, a Napoleone Fichte, a Carlo X Schelling. A Luigi Filippo, il re borghese che nel suo sistema costituzionale e con la sua politica di *juste milieu* riconosce in qualche modo la parziale legittimità delle diverse parti in lotta, corrisponde Hegel, «l'Orleans della filosofia» (*der Orleans der Philosophie*)³¹⁰. Va da sé che non si possono pretendere rigore storico e filologico da questo scintillante gioco di analogie e metafore. È però un fatto che, per Heine, è la filosofia hegeliana, col suo robusto senso storico, a dimostrare una superiore capacità di mediazione e conciliazione. Si può tranquillamente respingere il bilancio di Heine, Büchner e Hegel; ma ribaltarlo senza prender consapevolezza di tale ribaltamento è indice, ancora una volta, di superficialità storica e filosofica. Le odierne requisitorie contro la filosofia della storia promuovono disinvoltamente a rimedio universale contro la violenza il pathos morale a suo tempo messo in stato d'accusa per il Terrore giacobino.

Ritengono superfluo misurarsi con l'analisi di Hegel. Conviene qui tentare di colmare questa lacuna. Sul piano filosofico e logico-epistemologico, fondamentalmente simili sono i riconoscimenti e le critiche che la filosofia hegeliana esprime nei confronti di

delle Scienze), Berlin-Leipzig 1902-1923, vol. VI, pp. 334-5; tr. it. di G. Solari e G. Vidari in *Scritti politici*, UTET, Torino 1965², p. 525.

³¹⁰ H. Heine, *Einleitung zu: Kahldorf über den Adel* (1831), in *Sämtliche Schriften*, a cura di K. Briegleb, Sonderausgabe für die Wissenschaftliche Buchgesellschaft, München 1969-1978², vol. II, p. 656.

Robespierre e Kant. In entrambi gioca un ruolo centrale la categoria di universalità; ma si tratta di un'universalità non ancora matura, che non si è ancora data un contenuto concreto; l'«universalità più prossima» (*nächste Allgemeinheit*) è per l'appunto la «moralità»³¹¹. L'«autocostrizione della virtù kantiana» (*Selbstzwang der Kantischen Tugend*), di cui parlano gli scritti giovanili di Hegel, sembra incarnarsi in Robespierre. Questi prende «veramente sul serio» la virtù, che con lui diviene «la cosa più alta»³¹²; è un «tempo terribile», epperò «è qualcosa di molto profondo che gli uomini siano pervenuti a tali principi»³¹³; il dirigente giacobino «compì *facta* universalmente ammirati»³¹⁴. Analogamente, pur nella sua grandezza, anche la kantiana «ragion pratica non può produrre null'altro se non un sistema della tirannide e della lacerazione dell'eticità e della bellezza»³¹⁵.

Al tempo stesso grande e terribile è l'universalità. Essa implica «assoluta negazione»³¹⁶, la cancellazione

³¹¹ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über Rechtsphilosophie*, a cura di K. H. Ilting, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1973 sgg., vol. IV, p. 338.

³¹² G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, a cura di J. Hoffmeister (ristampa della V ed. del 1955), Meiner, Hamburg 1980, p. 930.

³¹³ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über Rechtsphilosophie*, cit., vol. IV, p. 657.

³¹⁴ G. W. F. Hegel, *Die Philosophie des Rechts* (è il corso del 1817-18, trascritto da P. Wannenmann), a cura di K. H. Ilting, Klett-Cotta, Stuttgart 1983, § 133 A.

³¹⁵ G. W. F. Hegel, *Glauben und Wissen* (1802), in *Werke in zwanzig Bänden*, cit., vol. II, p. 383.

³¹⁶ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über Rechtsphilosophie*, cit., vol. III, pp. 112-3.

di «ogni particolarità, ogni determinatezza»³¹⁷. È questa universalità ferma al momento della negazione a produrre il terrore, e nel corso non solo della rivoluzione francese ma anche di quella anabattista che pure agita parole d'ordine cristiane:

«Ciò caratterizza il fanatismo, che esso vuole qualcosa di universale e solo nella forma dell'universalità [...]. L'universale è il negativo verso ogni particolarità [...]. Nel fanatismo religioso tutti i legami di ordine, di onore, di famiglia, di proprietà non valgono; essi contraddicono la rappresentazione, l'astratta unità»³¹⁸.

Ma è corretta questa interpretazione di Robespierre? Leggiamo un celebre discorso pronunciato dal dirigente giacobino mentre infuria il Terrore:

«Il vizio e la virtù fanno i destini della terra: essi sono i due geni opposti che se la disputano. La sorgente dell'uno e dell'altra è nelle passioni dell'uomo [...]. L'unico fondamento della società civile è la morale. Tutte le società che ci fanno la guerra riposano sul crimine: esse non sono – agli occhi della verità – che orde di selvaggi inciviliti e di briganti disciplinati.

A che cosa si riduce, dunque, tutta quella scienza misteriosa della politica e della legislazione? A mettere nelle leggi e nell'amministrazione le verità morali relegate nei libri dei filosofi e ad applicare alla condotta dei popoli le nozioni elementari di probità che ciascuno è costretto ad adottare per la sua condotta privata [...]. Con quale impudenza essi [«i re ed i loro complici»] fanno leggi con-

³¹⁷ Ivi, vol. IV, p. 112.

³¹⁸ Ivi, pp. 114-5.

tro il furto quando invadono la fortuna pubblica! Si condannano gli assassini in loro nome, mentre essi assassinano milioni di uomini con la guerra e con la miseria»³¹⁹.

È evidente la carica di violenza implicita in questa visione che sembra pronta a criminalizzare il mondo intero. A spiegare tale carica non è una filosofia della storia qui del tutto assente (eterna sembra essere la lotta tra bene e male, ed essa affonda le radici già nell'intimità del soggetto). E tanto meno è il machiavellismo. Al contrario, il «machiavellismo» è esplicitamente condannato da Robespierre, assieme alla ragion di Stato e ad ogni comportamento che si rifiuti di estendere sino in fondo alla vita politica le norme morali della vita privata³²⁰. A spiegare la carica di violenza è proprio l'indignazione morale; la consacrazione della morale come «unico fondamento della società civile» va di pari passo con la criminalizzazione di tutto ciò che è, o appare, non conforme alle norme etiche della vita privata. Nel leggere il Terrore, Hegel si rivela infinitamente superiore a coloro che, in modo un po' filisteo, consideravano, e considerano, il dirigente giacobino alla stregua di una belva o di un *Realpolitiker* assetato solo di potere; il filosofo, invece, individua con precisione il rapporto stretto tra indignazione morale e violenza, sottolinea l'enorme carica negativa propria della morale.

³¹⁹ Discorso del 18 floreale anno II (7 maggio 1794), in M. Robespierre, *Oeuvres*, P. U. F, Paris 1912-1967, vol. X, p. 446; tr. it. in *La rivoluzione giacobina*, a cura di U. Cerroni, Editori Riuniti, Roma 1967, p. 186.

³²⁰ Ivi, p. 447; tr. it. cit., p. 187.

Siamo in presenza di un'universalità astratta che sotto la categoria di virtù o onestà morale non è capace di sussumere nulla, non i rapporti sociali vigenti (la «miseria»), non i rapporti internazionali (la «guerra»); gli uni e gli altri sono assimilati al furto e all'assassinio, ad una violenza illecita che una morale sdegnosa dell'ipocrisia e della cautela della *Realpolitik* deve saper smascherare e annientare. È solo la coscienza storica, qui del tutto assente, che può consentire di conferire legittimità parziale a istituti e rapporti che la coscienza e l'indignazione morale finiscono con l'identificare con il vizio in quanto tale.

Ma non molto diverse sembrano essere in Kant le conseguenze del pathos morale. Per certi delitti, la pena di morte è un imperativo categorico che non lascia via di scampo: «Anche quando la società civile si dissolvesse col consenso di tutti i suoi membri [...], l'ultimo assassino che si trovasse in prigione dovrebbe prima essere giustiziato». L'indignazione morale sembra per un attimo mettere in crisi persino il principio della responsabilità individuale: «l'ultimo assassino» dev'essere messo a morte non solo «affinché ciascuno porti la pena della sua condotta», ma anche perché «il sangue versato non ricada sul popolo che non ha reclamato quella punizione: perché questo popolo potrebbe essere considerato allora come complice di questa violazione pubblica della giustizia»³²¹.

La *Dottrina del diritto* fa valere tali considerazioni «anche nel caso in cui non si tratti di un assassinio, ma di un altro pubblico delitto», come la «congiura»,

³²¹ I. Kant, *Metaphysik der Sitten. Rechtslehre*, cit., p. 333; tr. it. cit., p. 523.

che «la morte sola può espiare»³²². A tal proposito, adduce un esempio concreto, quello della rivolta giacobita in Scozia del 1745. È bene subito dire che la repressione inglese non è certo meno spietata di quella circa cinquant'anni dopo messa in atto dal potere giacobino contro la Vandea; anzi, alcuni storici scozzesi contemporanei si spingono sino ad accusare i governanti inglesi di aver accarezzato per qualche tempo l'idea di una «soluzione finale», da realizzare mediante esecuzioni e deportazioni su larga scala³²³.

Ovviamente, privo di senso sarebbe mettere sul conto di Kant particolari e dettagli della repressione da lui ignorati. Epperò, conviene tornare alla *Dottrina del diritto*: se il numero dei congiurati «è così grande, che lo Stato non può disfarsi di tutti i criminali senza esporsi a non avere ben presto più nessun suddito, e se d'altra parte esso non vuole dissolversi, vale a dire ricadere in uno stato di natura ben peggiore», allora il sovrano può commutare in alcuni casi la pena di morte con quella della deportazione³²⁴. Di nuovo emerge la carica di violenza che può essere sprigionata dalla tensione morale. Estromessa dalla morale la storia e ogni considerazione storica, una rivolta è una rivolta e un delitto è un delitto; l'universalità della virtù e della norma non può prendere in considerazione l'individualità di un popolo, le sue tradizioni, la sua cultura, i legami di

³²² Ivi, p. 333; tr. it. cit., pp. 523-4.

³²³ Su ciò cfr. D. Losurdo, *Il revisionismo storico. Problemi e miti*, cit., cap. II, § 4.

³²⁴ I. Kant, *Metaphysik der Sitten. Rechtslehre*, cit., p. 334; tr. it. cit., p. 524.

solidarietà che lo stringono assieme e lo tengono unito nella lotta contro un potere considerato illegittimo in quanto imposto dall'esterno. Così, la rivolta di un intero popolo può essere sussunta sotto la categoria di congiura; un popolo nel suo complesso può essere considerato responsabile di un delitto che merita la morte; e se la commutazione di questa pena con la deportazione evita il genocidio, non evita comunque l'etnocidio. La *compassibilitas* non può distogliere dalla punizione del colpevole: «la *legge penale* è un imperativo categorico»³²⁵. La mancata esecuzione rischia di rendere persino priva di senso l'esistenza del genere umano: «se la giustizia scompare, non ha più alcun valore che vivano uomini sulla terra»³²⁶. Se Jefferson ipotizza almeno la sopravvivenza di «un Adamo ed un'Eva», ora sembra risuonare nella sua estrema radicalità il motto: *Fiat justitia, pereat mundus!*

La *Dottrina del diritto* è del 1796. Qualche anno dopo a Jena, nel suo primo abbozzo di filosofia della storia, Hegel traccia un bilancio del Terrore giacobino: «Nella rivoluzione francese un potere terribile conservò lo Stato, l'intero in generale. Questo potere non è dispotismo, bensì *tirannia*, pura spietata signoria; ma essa è *necessaria* e *giusta*, in quanto *costituisce* e *conserva* lo Stato comune, questo individuo reale»³²⁷. Se Robespierre, nel dare impulso al Terrore,

³²⁵ Ivi, p. 331; tr. it. cit., p. 521.

³²⁶ Ivi, p. 332; tr. it. cit., p. 521.

³²⁷ G. W. F. Hegel, *Jenaer Realphilosophie*, a cura di J. Hoffmeister, Meiner, Hamburg 1969, p. 246; tr. it. di G. Cantillo, *Filosofia dello spirito jenense*, Laterza, Bari 1971, p. 185.

tuona contro il «machiavellismo», Hegel lo giustifica richiamandosi al *Principe* e senza esitare a parafrasare le espressioni più dure di Machiavelli: «non vale alcun concetto di buono e cattivo, di vergognoso ed infame, di perfidia e di inganno; esso [lo Stato] è al di sopra di tutto questo, giacché in esso il male è riconciliato con se stesso»³²⁸. Epperò, col superamento dello stato d'eccezione, «la tirannia» diviene «superflua»; essa deve ora cedere il posto alla «signoria della legge». Di ciò non si rende conto Robespierre, che viene non solo abbattuto, ma anche demonizzato: «La sua forza lo ha abbandonato, perché lo [aveva] *abbandonato la necessità*, e così egli fu abbattuto con violenza. Il necessario accade, ma ogni parte della necessità suole essere attribuita soltanto ai singoli»³²⁹.

Il Terrore si è autonomizzato rispetto alla situazione oggettiva che pure l'ha provocato; la tirannia di Robespierre non può sopravvivere a lungo al superamento che essa stessa ha conseguito dello stato d'eccezione. Il rovesciamento e la morte del dirigente giacobino mettono fine al processo di autonomizzazione della tirannia, stimolato dal moralismo e da una «virtù» decisa comunque a perseguire il vizio. Viene in mente Kant, secondo il quale l'assoluto obbligo morale di eseguire la condanna a morte dell'assassino (o del congiurato) sussisterebbe in pieno «anche quando la società civile si dissolvesse col consenso di tutti i suoi membri»³³⁰.

³²⁸ Ivi, p. 246; tr. it. cit., p. 186.

³²⁹ Ivi, pp. 247-8; tr. it. cit., p. 187.

³³⁰ I. Kant, *Metaphysik der Sitten. Rechtslehre*, cit., p. 333; tr. it. cit., p. 523.

In Hegel, invece, la comprensione della necessità storica non cancella lo spazio proprio del giudizio morale: ma, paradossalmente, ad essere oggetto di condanna sul piano morale è il moralismo di Robespierre che, col suo fanatismo, ha prodotto un supplemento superfluo o gratuito di violenza: questo giudizio morale è al tempo stesso un giudizio storico e politico.

Filisteo e dimentico di uno dei lati della «necessità» è il giudizio morale che demonizza Robespierre; ma Hegel individua anche la genesi storica dell'emergere del filisteismo: il dileguare di un lato e l'emergere di un altro lato della necessità. Cogliere entrambi i lati può solo una ragione dialettica capace di misurarsi con la storia, consapevole del fatto che, per essere autentica, l'universalità deve saper sussumere il particolare. Di ciò risulta incapace la morale di Kant e Robespierre. Ma a questa medesima prova possono e devono essere sottoposte le diverse filosofie della storia. Superiore all'ideologia del *Manifest Destiny*, almeno nelle sue versioni più volgari, si presenta la filosofia engelsiana della storia. Essa ha pienamente conseguito lo stadio dell'universalità; ma è un'universalità che non sa in alcun modo sussumere il particolare delle «nazioncelle» slave «senza storia», così come l'universalità morale kantiana non sa sussumere il particolare del popolo scozzese impegnato in una «congiura» moralmente inammissibile.

4. CONFLITTO E LIMITAZIONE DEL CONFLITTO

Epperò, Hegel ha finito col giustificare la violenza rivoluzionaria, sia pur denunciandone l'indebita dilatazione e autonomizzazione rispetto alla necessità storica che l'aveva stimolata o imposta. Non è questo un atteggiamento moralmente riprovevole? Non risiede in ciò l'intrinseca immoralità della filosofia della storia? La condanna della filosofia della storia in quanto tale sembra nutrire l'illusione di poter risolvere o regolamentare il conflitto semplicemente mediante un supplemento di moralità. La dicotomia religione/filosofia, propria degli anni della Restaurazione, è divenuta o si configura ai giorni nostri come la dicotomia morale/filosofia della storia. Fermo è rimasto l'approccio edificante. Esso non è in grado, nonché di risolvere, neppure di comprendere i conflitti reali. Per Bobbio, nette e chiare sono le dicotomie Kant/Hegel, morale/filosofia della storia, democrazie liberali/bolscevismo.

Senonché proprio in Italia, sull'onda del primo conflitto mondiale e della rivoluzione d'Ottobre si sviluppa un dibattito che basterebbe da solo a mettere in crisi le tranquille certezze del filosofo torinese. Per Gramsci l'intervento imposto dall'alto è la conferma che le classi subalterne sono semplice «materiale umano»³³¹, «materiale grezzo per la storia delle classi privilegiate» (ON, 520). Nel 1918, mentre ancora imperversa la guerra, dopo aver ribadito la distinzione tra morale e politica, il liberale Benedetto

³³¹ A. Gramsci, *Stregoneria* (1916), in *Cronache Torinesi 1913-1917*, a cura di S. Caprioglio, Einaudi, Torino 1980, p. 175.

Croce polemizza contro i «moralisti politici» – in primo luogo i bolscevichi – che «si sono dati a pronunciare giudizio morale sugli Stati» e pretenderebbero, «in nome della moralità», di condannare la guerra proclamata dagli Stati³³². In quello stesso periodo di tempo, Giovanni Gentile (in questo momento attestato anche lui su posizioni liberali) è costretto a polemizzare con una rivista conservatrice («Voci del tempo») che formula un *aut aut* che al filosofo pare troppo rude e che si può così sintetizzare: o *Realpolitik* o leninismo³³³! Per l'appunto questo dilemma, ma con un giudizio di valore rovesciato, sembra esser fatto proprio dal giovane Lukács il quale vede nel «movimento storico» del «socialismo» una radicale resa dei conti con la «*Realpolitik*»³³⁴. Procedendo a ritroso, può essere interessante osservare che già Burke bollava i rivoluzionari francesi come «politici moraleggianti» (*moral politicians*)³³⁵.

Al contrario di Bobbio, Croce e Gentile erano ben consapevoli della carica morale (l'orrore per l'immane carneficina) che spingeva tanti giovani verso il bolscevismo. Per questo si preoccupavano di mettere in guardia contro la «morale astratta», la «morale

³³² B. Croce, *Sopravvivenze ideologiche* (1918), in *L'Italia dal 1914 al 1918. Pagine sulla guerra*, cit., pp. 252-3.

³³³ G. Gentile, *Tra Hegel e Lenin* (maggio 1918), in *Guerra e fede*, a cura di H. A. Cavallera (vol. XLIII delle *Opere*), Le Lettere, Firenze 1989³, pp. 139-43.

³³⁴ G. Lukács, *Taktik und Ethik* (ed. ungherese originale, 1919), in Id., *Schriften zur Ideologie und Politik*, a cura di P. Ludz, Luchterhand, Neuwied-Berlin 1967, p. 5.

³³⁵ E. Burke, *Reflections on the Revolution in France* (1790), in *The Works. A new Edition*, Rivington, London 1826, vol. V, p. 86.

d'intenzioni»³³⁶; è un linguaggio che richiama alla memoria quello di Weber: anche la sua teorizzazione dell'«etica della responsabilità» non si può comprendere senza la polemica contro coloro che, in nome della *Gesinnungsethik*, esigevano la pace ad ogni costo; e tra costoro non mancavano certo coloro che sentivano il fascino delle parole d'ordine comuniste.

Subito dopo la seconda guerra mondiale, nel polemizzare contro l'etica kantiana, Sartre fa intervenire i dilemmi morali di un partigiano da lui conosciuto. La madre, che ha già subito la perdita di un altro figlio, lo sconsiglia di non raggiungere anche lui le file dei partigiani:

«La morale kantiana dice: non trattare mai gli altri come mezzo ma come fine. Perfetto: se rimango vicino a mia madre la tratto come fine e non come mezzo, ma, appunto perciò, corro il rischio di trattare come mezzo chi combatte attorno a me; d'altro canto, se vado a raggiungere chi combatte lo tratto come fine, ma rischio di trattare come mezzo mia madre»³³⁷.

La realtà del conflitto finisce con l'emergere dalle stesse pagine di Kant. È nota la tesi da lui formulata secondo cui in nessun caso è lecito pronunciare una menzogna, anche se il rispetto della verità dovesse facilitare o dovesse comportare il rischio di facilitare l'assassino nell'esecuzione del suo delitto. La situa-

³³⁶ G. Gentile, *Tra Hegel e Lenin*, cit., p. 142.

³³⁷ J. P. Sartre, *L'existentialisme est un humanisme* (1946); tr. it. di F. Fergnani, *L'esistenzialismo è un umanismo*, Mursia, Milano 1978, pp. 67-8.

zione qui descritta evidenzia un dilemma: si tratta di scegliere tra la violazione del valore della veridicità e la violazione del valore della vita umana; la rimozione ad ogni costo del conflitto di valori spiega la risposta sorprendente del grande filosofo morale. Si è parlato a tale proposito di «una sorta di egoismo morale»: nella sua «volontà di purezza» e nel «desiderio esclusivo di salvare la pace dell'anima nel silenzio mediante il rifiuto di ogni conflitto», esso si preoccupa soprattutto di «mettersi al riparo da ogni responsabilità nella realtà e della realtà e si ripiega su una buona coscienza che, per poter restar pura da ogni sozzura possibile, dovrebbe svuotarsi di ogni contenuto e abiurare ogni contatto umano»³³⁸. Questo severo giudizio morale è di Eric Weil che in tal modo riprende la critica hegeliana dell'anima bella.

Peraltro, non è necessario far ricorso ad esempi scolastici. Pensate in profondità, le grandi crisi storiche rivelano sempre analoghi dilemmi morali. L'universalità deve sapere sussumere il particolare, ma è proprio su questo terreno che si sviluppa il conflitto. Alla fine del Settecento, con lo sguardo rivolto alle colonie inglesi in America, dove c'è una sorta di autogoverno locale esercitato dai coloni bianchi (spesso proprietari di schiavi, gelosi custodi della loro proprietà), Adam Smith osserva che la schiavitù può essere soppressa più facilmente sotto un «governo dispotico» che non sotto un «governo libero». Poi aggiunge: «La libertà dell'uomo libero è la causa della grande oppressione degli schiavi. E dato che essi costituisco-

³³⁸ E. Weil, *Philosophie morale* (1960), Vrin, Paris 1987⁴, pp. 114-6.

no la parte più numerosa della popolazione, nessuna persona provvista di umanità desidererà la libertà in un paese in cui è stata stabilita questa istituzione»³³⁹. L'umanità di cui qui si parla è sinonimo di moralità; ma questa universalità deve sussumere sotto di sé la libertà degli schiavi o dei loro proprietari? Smith ha anticipato i dilemmi morali del popolo americano a cavallo della guerra di Secessione. Lasciamo pure da parte i difensori dichiarati dell'istituto della schiavitù. Coloro che auspicano un processo lento e indolore di riforma, accettano una sia pur momentanea riduzione a mezzo e a cosa degli schiavi neri; gli abolizionisti più radicali, che prima spingono in direzione dello scontro e poi sostengono la dittatura militare per diversi anni esercitata dall'Unione sul Sud, di fatto accettano la riduzione a mezzo delle vittime del conflitto e della successiva dittatura militare. Il ritorno degli stati del Sud all'autogoverno comporta il trionfo del regime di *white supremacy*, con una nuova imposizione del servaggio o di rapporti di semi-servaggio a danno dei neri, sacrificati sull'altare della ritrovata concordia all'interno della comunità bianca. In ogni suo stadio di sviluppo, il conflitto reale consente la scelta solo tra due forme diverse di violenza. Assistiamo qui non già allo scontro tra morale e filosofia della storia bensì tra due opposte valutazioni morali, sorrette da due diverse filosofie della storia.

La morale kantiana non sembra resistere alla prova dei reali conflitti storici. Sull'onda della prima

³³⁹ A. Smith, *Lectures on Jurisprudence* (1762-3 e 1766), Liberty Classics Indianapolis (= vol. V dell'ed. di Glasgow), 1982, pp. 452-3 e 182.

guerra mondiale e dell'indignazione per l'immane carneficina, giovani e meno giovani sono attratti dalla via indicata dalla rivoluzione d'Ottobre. Ma a spingerli su questa strada non è tanto la filosofia della storia quanto la condanna, moralmente motivata, dell'«egoismo morale» di cui parla Eric Weil. Una condanna dunque motivata moralmente. Secondo il filosofo francese, la preoccupazione ossessiva di evitare ogni «sozzura» e ogni contaminazione spinge Kant a teorizzare una sorta di «viltà» e di mancanza di «coraggio morale» nei confronti dell'assassino: il culto della «purezza» finisce col mettere in conto il sacrificio di una vita concreta. Ma è in modo analogo che argomenta, ad esempio, il giovane Lukács che, nell'affermare l'ineludibilità della «colpa» per tener fede non già ad una filosofia della storia bensì alla «serietà» (*Ernst*), alla «coscienza» (*Gewissen*) e al «senso di responsabilità» (*Verantwortungsbewußtsein*) morale, esclama con Hebbel: «E se Dio, tra me e il compito a me assegnato, avesse posto il peccato, chi sono io per poter sottrarmi a questa scelta?»³⁴⁰.

I conflitti e i connessi dilemmi morali non cessano di presentarsi ancora ai giorni nostri. E oggi come ieri, il pathos morale è tutt'altro che un sicuro antidoto contro la violenza. Prendiamo uno storico contemporaneo, in prima fila nel denunciare le conseguenze orribili della filosofia della storia, in particolare di quella di Hegel, contrapposto ancora una volta a Kant³⁴¹. Epperò, l'autore in questione ha così pochi dubbi

³⁴⁰ G. Lukács, *Taktik und Ethik*, cit., pp. 6-11.

³⁴¹ P. Johnson, *The Birth of the Modern. World Society 1815-1830*, Harper Collins, New York 1991, pp. 71-2 e 811-4.

«sull'opportunità o la giustezza morale» dell'uso della bomba atomica a danno di Hiroshima e Nagasaki da affermare che il non usarla «sarebbe stato illogico, addirittura irresponsabile». Certamente, si è verificato un massacro della popolazione civile, ma la colpa ricade sul governo giapponese e sulla sua «ideologia perversa, che aveva liquidato non solo i valori morali assoluti, ma la stessa ragione»³⁴².

Conviene da ultimo porsi una domanda che, facendo riferimento a un tempo più vicino, coinvolge direttamente la nostra responsabilità morale. È stato giusto appoggiare la guerra del Golfo e l'embargo³⁴³? Le conseguenze di quest'ultima misura sono state così descritte in un articolo-intervento sul «Washington Post», firmato da Roger Normand, direttore del «Center for Economic and Social Rights»: «Stando a calcoli effettuati da organismi dell'ONU, più di 500.000 bambini irakeni sono morti di fame e di malattie: pressappoco il tributo risultante mettendo assieme le due bombe atomiche sul Giappone e il recente flagello della pulizia etnica»³⁴⁴. A questa denuncia si può rispondere, e si risponde in effetti adducendo la necessità di continuare la lotta contro un regime dittatoriale e criminale e accusando i critici

³⁴² P. Johnson, *A History of the Modern World from 1917 to the 1980s* (1983); tr. it. di E. Cornara Filocamo, *Storia del mondo moderno*, Mondadori, Milano 1989, pp. 471 e 473-4, corsivo mio.

³⁴³ [Il riferimento è qui chiaramente alla prima guerra del Golfo, conclusasi con la resa ma non con la deposizione di Saddam Hussein, e all'embargo a cui fu poi lungamente sottoposto l'Irak].

³⁴⁴ R. Normand, *Deal Won't End Iraqi Suffering*, riportato in «International Herald Tribune» del 7 giugno 1996.

della guerra del Golfo e dell'embargo di essersi resi e di rendersi corresponsabili delle malefatte di Saddam Hussein. Ma ecco la replica dell'articolo già citato: per pesante che sia l'atto d'accusa contro i dirigenti irakeni, esso non può giustificare il ricorso ad una terribile «punizione collettiva».

La «punizione collettiva» è una pratica tipica del totalitarismo. Dobbiamo mettere l'embargo sul conto della filosofia della storia o del fanatismo morale? La guerra del Golfo è stata giustificata o celebrata sia in nome della necessità della lotta contro regimi che avevano violato il diritto internazionale e assunto l'eredità dell'Impero del Male, sia in nome dell'accelerazione da imprimere alla marcia irresistibile della «democrazia» nel mondo. In tempi recenti, un esponente dell'amministrazione americana ha giustificato l'ulteriore inasprimento dell'embargo contro Cuba con la necessità di consegnare finalmente alla «spazzatura della storia» un regime colpevole di infinite malefatte. Pathos morale e filosofia della storia s'intrecciano strettamente nel rivendicare il ricorso alla pratica della «punizione collettiva». Un analogo intreccio si è verificato negli anni del terrore staliniano che fa appello alla necessità sia di avanzare verso la meta indicata dalla filosofia della storia, sia di lottare contro i kulaki che, stando alle accuse loro rivolte dal potere, danno prova di un comportamento moralmente odioso: accaparrano le derrate alimentari e condannano così all'inedia le popolazioni urbane³⁴⁵.

³⁴⁵ Su ciò cfr. D. Losurdo, *Il revisionismo storico. Problemi e miti*, cit., cap. II, § 8.

I permanenti conflitti politici non possono essere interpretati in base alla dicotomia etica/filosofia della storia, né questa dicotomia col suo implicito appello ad un supplemento di moralità può essere di reale aiuto allo scioglimento dei dilemmi morali. Ciò non significa che si debba capitolare dinanzi al conflitto e al conflitto nella sua forma più brutale. È evidente che le teorie del conflitto non si equivalgono. Ad esempio, una teoria che spieghi con l'antagonismo di razza il conflitto ne impedisce la limitazione e il riassorbimento. E una morale e una filosofia della storia vanno giudicate anche sulla base della loro capacità di limitare e riassorbire il conflitto.

PARTE QUARTA

GLOBALIZZAZIONE E MARXISMO

X

GLOBALIZZAZIONE, CONFLITTO SOCIALE E CONFLITTI GEOPOLITICI

1. RIVOLUZIONE, SFERA ECONOMICA E SFERA POLITICA

La storia del movimento comunista è attraversata da un problema di fondo. La rivoluzione non si è verificata nei punti alti dello sviluppo capitalistico, ai quali Marx per lo più guardava per il passaggio al socialismo. E allora, che fare? Scartata la «soluzione» socialdemocratica della riconsegna del potere politico alla borghesia o, peggio ancora, a classi dominanti di tipo semi-feudale e semicoloniale, la sfasatura determinata dalla mancata rivoluzione in Occidente è stata storicamente affrontata in tre modi diversi.

I primi due sono sufficientemente noti. Si può utilizzare il paese in cui i comunisti hanno conquistato il potere soprattutto come base per estendere la rivoluzione ai punti alti dello sviluppo capitalistico; oppure, preso atto degli sfavorevoli rapporti di forza

a livello internazionale, il compito principale può essere individuato nell'edificazione, nel paese in cui si detiene il potere, del nuovo sistema sociale chiamato a prendere il posto del capitalismo. La prima scelta rinvia a Trotskij, la seconda a Stalin. C'è però una terza possibilità: il paese più o meno arretrato in cui i comunisti hanno conquistato il potere si impegna in primo luogo nello sviluppo programmato delle forze produttive in modo da colmare il ritardo rispetto ai paesi capitalistici avanzati e procedere sulla via della costruzione del socialismo. È la via scelta dalla Repubblica Popolare Cinese a partire dal 1978 e dalla svolta legata al nome di Deng Xiaoping.

Secondo il *Manifesto del partito comunista*, una volta conseguita la vittoria, «il proletariato si servirà del suo potere politico per strappare alla borghesia a poco a poco tutto il capitale, per accentrare tutti gli strumenti di produzione nelle mani dello Stato, cioè del proletariato organizzato come classe dominante, e per accrescere, con la più grande rapidità possibile, la massa delle forze produttive». Tra questi due compiti Marx, che guarda ai punti alti dello sviluppo capitalistico, non vede alcuna contraddizione. Ma con l'avanzare del processo di «globalizzazione», egemonizzata dagli Stati Uniti, questa contraddizione si manifesta con nettezza: un paese in via di sviluppo che oggi, attraverso una nazionalizzazione radicale dei mezzi di produzione, si chiudesse ermeticamente al mercato capitalistico, rimarrebbe tagliato fuori dalla tecnologia più avanzata e non sarebbe certo in grado di risolvere il problema dello sviluppo delle forze produttive. Sempre il *Manifesto*, dopo

aver richiamato l'attenzione sulle «industrie nuove», che non hanno più una «base nazionale», afferma che la loro «introduzione diventa una questione di vita e di morte per tutte le nazioni civili». Dunque, nelle condizioni date, per un paese avviato verso il socialismo risultano inevitabili concessioni più o meno ampie al mondo dal quale intende importare la tecnologia e alcuni elementi essenziali del processo di modernizzazione.

Pur necessaria ad un paese socialista che non voglia auto-condannarsi ad una permanente arretratezza economica (e impotenza militare) e che dunque voglia definitivamente superare la sua precedente condizione semifeudale e semicoloniale, la politica di apertura comporta l'emergere di uno strato sociale borghese che prospera mentre settori non trascurabili della popolazione continuano a subire condizioni di vita e di lavoro propri del Terzo Mondo. Si viene così a creare un fenomeno «mai visto nella storia». In Italia a notarlo è già Antonio Gramsci in relazione alla NEP a suo tempo introdotta in URSS: una classe politicamente «dominante» viene «nel suo complesso» a trovarsi «in condizioni di vita inferiori a determinati elementi e strati della classe dominata e soggetta». Le masse popolari che continuano a soffrire una vita di stenti sono disorientate dallo spettacolo del «*nepman* impellicciato e che ha a sua disposizione tutti i beni della terra»; e, tuttavia, ciò non deve costituire motivo di scandalo o di ripulsa, in quanto il proletariato, come non può conquistare il potere, così non può neppure mantenerlo, se non è capace di sacrificare interessi particolari

e immediati agli «interessi generali e permanenti della classe»³⁴⁶.

Succede però che, dinanzi a questo fenomeno «mai visto nella storia», una certa «sinistra» crede di poter denunciare la riconquista del potere da parte della borghesia. In realtà, Mao Zedong nel 1957 così sintetizzava l'atteggiamento che il partito comunista doveva assumere nei confronti della borghesia: «Sborsando un po' di denaro ci compriamo questa classe [...] Comprandoci questa classe l'abbiamo privata del suo capitale politico così che non ha nulla da dire»³⁴⁷.

Già per Lenin, a caratterizzare la NEP è la sfasatura tra sfera politica (con il rigoroso controllo del potere politico da parte del partito comunista) e sfera economica (dove si fanno sentire la presenza e l'influenza di uno strato borghese più o meno ampio e più o meno forte). L'ansia comprensibile di chiudere questa sfasatura conduce alla fine prematura della NEP nella Russia sovietica e della fase di «nuova democrazia» nella Cina Popolare. Le conseguenze sono state indubbiamente negative per quanto riguarda lo sviluppo economico e sociale; d'altro canto, il permanere o l'accentuarsi di questa sfasatura, in conseguenza dei pur necessari compromessi

³⁴⁶ A. Gramsci, *Lettera dell'Ufficio politico del PCI al Comitato Centrale del Partito Comunista Sovietico* (1926), in *La costruzione del partito comunista*, Einaudi, Torino 1971, pp. 129-30; cfr. D. Losurdo, *Antonio Gramsci dal liberalismo al «comunismo critico»*, cit., pp. 249-50.

³⁴⁷ Mao Zedong, *Discorsi alla conferenza dei segretari dei Comitati di partito delle province, municipalità e regioni autonome* (1957), in Id., *Rivoluzione e costruzione*, cit., pp. 475-6.

con la borghesia interna e internazionale, crea una situazione densa di incognite e di pericoli, dinanzi ai quali non è lecito chiudere gli occhi.

Non solo non c'è immediata coincidenza tra sfera economica e sfera politica, ma a rendere più complesso il processo rivoluzionario interviene un altro fenomeno, acutamente analizzato dall'*Ideologia tedesca*. Dopo aver richiamato l'attenzione sulla divisione del lavoro all'interno della borghesia tra settori direttamente impegnati nell'attività economica da un lato e «rami di lavoro che appartengono direttamente allo Stato» e «ceti ideologici» dall'altro, Marx sottolinea che, in determinate circostanze, questa divisione può divenire «scissione», ed una scissione che si sviluppa «fino a creare fra le due parti una certa opposizione e una certa ostilità» (MEW, III, 47 e 53). È quello che si verifica in Francia con la radicalizzazione giacobina della rivoluzione. Solo attraverso un processo complesso e contraddittorio la borghesia giunge ad assorbire «tutti i ceti più o meno ideologici». E dunque, ad esercitare il potere negli anni di Robespierre e del terrore giacobino non è propriamente una classe sociale ma un gruppo di intellettuali, un ceto ideologico e politico che, a causa di una serie di circostanze (l'entusiasmo e la mobilitazione di massa suscitati dalla rivoluzione, lo stato d'eccezione provocato dall'invasione delle potenze controrivoluzionarie e dalla guerra civile), si è in qualche misura autonomizzato rispetto alla classe sociale di provenienza.

Qualcosa di analogo si è verificato nel corso delle rivoluzioni del Novecento: il partito comunista tende ad autonomizzarsi rispetto al proletariato e alle clas-

si popolari, con le quali pure continua ad essere legato da fili più o meno solidi o più o meno tenui. Ma è precipitoso prendere spunto da questo fatto per concludere che è già avvenuta la conquista del potere da parte di una «nuova classe», una «nuova borghesia» ovvero una «burocrazia» organicamente e pervicacemente antipopolare. Questo discorso crede di essere fedele al materialismo storico ma in realtà è incapace di sviluppare un'analisi materialistica delle conseguenze che lo stato d'eccezione permanente, in cui sono venuti a trovarsi i paesi socialisti, produce sul processo di formazione delle classi dirigenti. A detenere il potere, più che una classe sociale, è il partito comunista, un ceto intellettuale e politico che certo corre sempre il rischio di essere risucchiato dalle classi dominanti a livello internazionale, come ad esempio è avvenuto in Russia.

2. «PROPAGANDA ARMATA» E «GUERRA CIVILIZZATRICE» NEL PROCESSO DI GLOBALIZZAZIONE

Ma ora è al quadro internazionale che dobbiamo rivolgere la nostra attenzione. Come leggere il processo di globalizzazione in corso? Già nel *Manifesto del partito comunista* troviamo l'osservazione, per cui «le più antiche industrie nazionali sono state e vengono tuttora quotidianamente distrutte»; per essere soppiantate da nuove «industrie che non lavorano più materie prime locali, bensì materie prime provenienti dalle regioni più remote, e i cui prodotti diventano oggetto di consumo non solo all'interno del

paese, ma in tutte le parti del mondo» (MEW, IV, 466). La storia del capitalismo è la storia del mercato mondiale e della crescente globalizzazione. È così che Marx la descrive. L'Occidente conquista la sua egemonia planetaria trasformando l'Africa in una «riserva di caccia per i mercanti di pellenera», i quali ultimi sono poi costretti a lavorare in qualità di schiavi la terra resasi disponibile in seguito all'«annientamento», ovvero alla deportazione e allo sfoltimento massiccio, dei pellerossa. Una parte degli indigeni continua a subire «schiavizzazione e seppellimento» nelle miniere (MEW, XXIII, 788 e 779), svolgendo un ruolo essenziale per l'ulteriore, trionfale, avanzata dell'Occidente:

«Soprattutto a partire dal Seicento gli europei si servirono dell'argento americano per acquistare beni in una parte dell'Asia e rivenderli ad altre parti dello stesso continente o sulle coste orientali dell'Africa. Fu in larga misura grazie a quest'opera di intermediazione che gli europei furono in grado di moltiplicare il loro capitale finanziario iniziale».

Questo viene poi impiegato sia per acquistare merci sia per promuovere lo sviluppo tecnologico a fondamento della rivoluzione industriale. Tali operazioni sono ostacolate dal persistente deficit della bilancia commerciale inglese nel rapporto con l'India e la Cina; ma ecco che intervengono la conquista del Bengala e le guerre dell'oppio a imporre il capovolgimento dei flussi finanziari a vantaggio della Gran Bretagna³⁴⁸.

³⁴⁸ M. Torri, *Storia dell'India*, Laterza, Roma-Bari 2000, pp. 256-8.

Anche gli sconvolgimenti interni all'Occidente risultano tra loro sempre più strettamente intrecciati. La crisi di sovrapproduzione, che si manifesta in Inghilterra nel 1847, provoca l'anno dopo lo scoppio della rivoluzione che, a partire dalla Francia, investe l'Europa continentale (MEW, VII, 97)³⁴⁹. Agli inizi degli anni '60, la guerra di Secessione negli USA e il conseguente blocco delle esportazioni di cotone proveniente dagli stati del Sud mettono in ginocchio l'industria tessile inglese, che procede a licenziamenti in massa. Né la Manica né l'Atlantico sono in grado di bloccare il propagarsi delle crisi e dei conflitti da un paese all'altro. Non c'è da stupirsi: «All'antica autosufficienza e all'antico isolamento locali e nazionali» – è sempre il *Manifesto* a sottolinearlo – subentra il «commercio mondiale» (MEW, IV, 466).

Quando leggiamo in Marx della tragedia dell'India, investita da un processo che oggi chiameremmo di globalizzazione, siamo portati a pensare all'Africa di oggi. Sotto l'onda d'urto «del vapore e del libero scambio *made in England*», più ancora che dei «militari britannici», e cioè della violenza militare diretta, le tradizionali «comunità familiari [...] basate sull'industria casalinga» e «autosufficienti» cadono irrimediabilmente in crisi: «miriadi di laboriose comunità sociali, patriarcali e inoffensive» vengono «gettate in un mare di lutti, e i loro membri singoli privati a un tempo delle forme di civiltà tradizionali e dei mezzi ereditari di esistenza» (MEW, IX, 132). La marcia trionfale del libero scambio è al tempo stes-

³⁴⁹ Cfr. D. Losurdo, *Antonio Gramsci dal liberalismo al «comunismo critico»*, cit., pp. 138-9.

so il corteo funebre di una società che vede crollare la sua «intera impalcatura». Interi popoli vengono investiti da una tragedia senza precedenti nella loro storia: è la «perdita del loro mondo antico, non compensata dalla conquista di un mondo nuovo» (MEW, IX, 129).

Nel tracciare questo quadro così crudo della globalizzazione, Marx mette però in guardia contro la tendenza a idealizzare le società travolte da tale processo: esse sono caratterizzate da una «vita priva di dignità, stagnante, vegetativa» e, nel caso dell'India, «contaminate dalla divisione in caste e dalla schiavitù»; mentre la miseria e l'assoggettamento delle grandi masse vi appare come «un destino naturale inevitabile» (MEW, IX, 132-3). L'internazionalizzazione dell'economia è anche uno stimolo non solo al superamento dell'arretratezza e della stagnazione (economica e sociale) ma anche all'unificazione del genere umano. «Il periodo storico borghese ha creato le basi materiali del mondo nuovo: da un lato lo scambio di tutti con tutti, basato sulla mutua dipendenza degli uomini, e i mezzi per questo scambio; dall'altro lo sviluppo delle forze produttive umane e la trasformazione della produzione materiale in un dominio scientifico sui fattori naturali». Si tratta allora di rovesciare con «una grande rivoluzione sociale» o, almeno, di contrastare e limitare con lotte incisive il «dominio assoluto del capitale» in questo processo di globalizzazione e di sviluppo della ricchezza materiale (MEW, IX, 225-6).

Abbiamo visto la dimensione economica del processo di globalizzazione, ma non bisogna trascurare

quella militare. Siamo in presenza di un processo – osserva Marx – punteggiato e accelerato dal ricorso alla «propaganda armata» e alla «guerra civilizzatrice», come quelle scatenate dalla Gran Bretagna per imporre alla Cina l'apertura dei porti alle merci provenienti da Londra e, in primo luogo, il libero commercio dell'oppio, proveniente dalla «cultura forzata» di questa droga introdotta in India dai colonialisti inglesi (MEW, XII, 549 e XIII, 516). Più tardi, a proposito della formazione del mercato mondiale capitalistico, Rosa Luxemburg osserverà: «Sembrebbe che, almeno qui, la “pace” e la “uguaglianza” si profilino, il *do ut des*, la reciprocità degli interessi, “la concorrenza pacifica”, le “influenze civili” [...] Ma il carattere pacifico di queste trasformazioni è pura apparenza». Come dimostrano per l'appunto le guerre dell'oppio e i conseguenti «progressi del commercio internazionale in Cina»: «Ognuno dei più che 40 *treaty ports* è stato pagato con fiumi di sangue, stragi e rovine»³⁵⁰.

Ben diverso è, invece, il quadro tracciato da John Stuart Mill. All'amaro sarcasmo di Marx sulla «guerra civilizzatrice» fa da contrappunto la totale serietà con cui il liberale celebra le guerre dell'oppio come una crociata mirante a difendere la libertà del consumatore prima ancora che del produttore o del commerciante³⁵¹, dunque come un contributo alla causa

³⁵⁰ R. Luxemburg, *Die Akkumulation des Kapitals* (1912); tr. it. di B. Maffi, *L'accumulazione del capitale* (1960), Einaudi, Torino 1968, cap. XXVIII, pp. 383 e 392.

³⁵¹ J. S. Mill, *On Liberty* (1858), in Id., *Utilitarianism, Liberty, Representative Government*, cit., p. 151.

dell'unificazione del mondo all'insegna del libero mercato. È una tesi ribadita ancora nel Novecento da un patriarca del neoliberismo come Mises: «Che dal punto di vista dei liberisti non sia lecito porre ostacoli neppure al commercio di veleni, sicché ognuno è chiamato ad astenersi per libera scelta dai piaceri dannosi al suo organismo, tutto ciò non è così infame e volgare come pretendono gli autori socialisti e anglofobi»³⁵². Stiamo citando un testo del 1922: tre anni prima si era verificato il trionfo del proibizionismo proprio negli USA particolarmente cari al profeta del neo-liberismo il quale però non sembra voler autorizzare la Cina a invadere il paese che si opponeva al libero commercio delle bevande alcoliche. Il testo del 1922 non ha comunque dubbi sul fatto che l'Occidente liberale ha pieno diritto di «spazzar via i governi che, facendo ricorso a divieti e restrizioni commerciali, cercano di escludere i loro sudditi dai vantaggi della partecipazione allo scambio mondiale, peggiorando così l'approvvigionamento di tutti gli uomini»³⁵³.

Prodotto in India per imposizione della Gran Bretagna, l'oppio viene esportato in Cina, a partire dalla quale comincia a scorrere un fiume di denaro che impingua le finanze e rilancia ulteriormente la produttività delle industrie inglesi. Il «mercato mondiale» ha preso forma e una forma anche più radicale di quanto non dicano Mill e Mises. Proveniente dall'Oriente, irrompe a Londra e nelle altre città

³⁵² L. von Mises, *Die Gemeinwirtschaft. Untersuchungen über den Sozialismus*, Fischer, Jena 1922, pp. 220-1, nota.

³⁵³ *Ivi*, p. 221.

industriali anche l'oppio: serve a camuffare la fame delle famiglie operaie, a calmare le grida dei bambini affamati, talvolta diviene persino lo strumento di un «infanticidio dissimulato»: i lattanti «si accartocciano come piccoli vecchietti e raggrinziscono come scimmiette». Riprendendo questi particolari raccapeccianti dagli stessi rapporti ufficiali, Marx commenta: «Ecco la vendetta dell'India e della Cina contro l'Inghilterra» (MEW, XXIII, 779 e 421).

Marx e la Luxemburg da un lato e Mill e Mises dall'altro ci pongono in presenza di due descrizioni sensibilmente diverse del processo di globalizzazione. Una sinistra degna di questa nome dovrebbe stare ben attenta a non appiattirsi sulla visione armonicistica della tradizione di pensiero liberale e neo-liberista.

3. GLOBALIZZAZIONE E CONFLITTI GEOPOLITICI

Ai giorni nostri, gli elementi di conflitto presenti in questo processo, ben lungi dall'essere dileguati, risultano nettamente più accentuati. Il *Manifesto del partito comunista* sviluppa la sua analisi in un momento in cui nessun movimento di emancipazione si profila nelle colonie: in tali condizioni la globalizzazione è, o sembra essere, un rapporto più o meno paritetico tra paesi con un grado di sviluppo più o meno omogeneo. Ora, invece, la globalizzazione è anche uno strumento con cui le grandi potenze cercano di riguadagnare il controllo dell'economia dei paesi che si sono scossi di dosso il dominio coloniale. Sulla stampa statuniten-

se possiamo leggere questa significativa ammissione: la globalizzazione è un «programma aggressivo» che mira a «facilitare l'assorbimento dell'agricoltura e delle industrie locali» da parte dei colossi industriali e finanziari dei paesi capitalistici più forti³⁵⁴.

Sia chiaro, l'espansionismo non è solo economico. È stato notato che, agli occhi della Nato, uno dei crimini più gravi di Belgrado risiedeva nel suo rifiuto di «adottare il modello neoliberista imposto dalla globalizzazione»³⁵⁵. Sulla stampa americana si può leggere l'invito ad Israele a non fare nessuna concessione sul Golan «sino a quando non vede la Siria entrare nel mondo» e cominciare a «privatizzare e deregolamentare»³⁵⁶. Le cannoniere stimolano il processo di globalizzazione anche rimanendo sullo sfondo. Come ai tempi di Marx, la «propaganda armata» e la «guerra civilizzatrice» ovvero «umanitaria» continuano a far parte integrante del processo di globalizzazione.

Già al momento dello scoppio della guerra fredda, gli Stati Uniti hanno messo a punto una strategia su cui vale la pena di riflettere. Uscito dissanguato dal secondo conflitto mondiale, nel maggio del 1947, il paese pur sino a quel momento alleato degli USA viene posto, col piano Marshall, dinanzi ad un ricatto: se non vogliono rinunciare ai crediti e agli scambi commerciali di cui hanno urgente bisogno, «i Soviet

³⁵⁴ W. Pfaff, *The West's Globalization Drive Is Proving a Massive Failure*, in «International Herald Tribune» del 29 settembre 2000, p. 6.

³⁵⁵ I. Ramonet, *Le gâchis*, in «Le Monde diplomatique», maggio (1999), pp. 1 e 3.

³⁵⁶ Th. L. Friedman, *Wait for Syria to Join the World*, in «International Herald Tribune» del 6 dicembre 1999, p. 8.

[devono] aprire la loro economia agli investimenti occidentali, i loro mercati ai prodotti occidentali, i loro libretti di risparmio agli amministratori occidentali», devono «accettare la penetrazione economica e mediale» dei paesi che si apprestano a costituire la Nato³⁵⁷. Non a caso – è un'osservazione che possiamo leggere sempre sulla stampa statunitense – il varo del piano Marshall cade nello stesso periodo in cui viene fondata la Cia e serve anch'esso a finanziare «politici anticomunisti» e «la propaganda filo-americana camuffata all'estero come pubblicazioni e trasmissioni radio indipendenti», a finanziare la «guerra psicologica» nonché l'«attività coperta» dell'agenzia di spionaggio e le sue «misure sulla soglia della guerra» vera e propria³⁵⁸.

In altre parole, la dirigenza sovietica viene posta dinanzi a questa alternativa: o integrazione subalterna nel mercato mondiale capitalistico oppure condanna ad una politica di apartheid tecnologica e di embargo più o meno radicale. In questo senso, Truman parla del piano Marshall, che dà un poderoso sviluppo alla globalizzazione tra le due rive dell'Atlantico, come l'altra faccia della medaglia della politica di «contenimento»³⁵⁹. Ovvero, per citare un politologo e polemologo americano dei giorni nostri, «il movente decisivo per la liberalizzazione dei com-

³⁵⁷ S. F. Ambrose, *When the Americans Came Back to Europe*, in «International Herald Tribune» del 20 maggio 1997, p. 10.

³⁵⁸ J. Fitchett, *The Age of Cold Warriors (and Dirty Tricks) Is Born*, in «International Herald Tribune» del 28 maggio 1997, p. 13.

³⁵⁹ S. F. Ambrose, *When the Americans Came Back to Europe*, cit., p. 10.

merci fu sempre di ordine politico e strategico»; e cioè il Gatt, il predecessore dell'odierna Organizzazione mondiale del commercio (WTO) fu «chiaramente concepito come il corrispettivo commerciale dell'alleanza strategica stretta dall'intero Occidente contro l'Unione Sovietica»³⁶⁰.

La disfatta dell'Unione Sovietica nel corso della guerra fredda (ovvero della «terza guerra mondiale») non ha posto fine a questa politica di Washington. Il politologo e polemologo statunitense già citato ha osservato, con compiacimento, che, data l'esclusione finora della Cina dalla WTO, «gli Stati Uniti sono ancora più liberi di assumere misure protezionistiche nei suoi confronti»: «con una metafora si potrebbe affermare che il blocco delle importazioni cinesi è l'arma nucleare che l'America tiene puntata sulla Cina»³⁶¹. Ma è già pronta la politica da seguire una volta che il grande paese asiatico sia ammesso nella WTO: «per smuovere la Cina», Washington deve saper combinare «cannoniere, commercio, investimenti Internet», e, s'intende, la parola d'ordine della «democratizzazione» economica e politica³⁶².

³⁶⁰ E. N. Luttwak, *Turbo-Capitalism* (1998); tr. it. di A. Mazza, *La dittatura del capitalismo. Dove ci porteranno il liberalismo selvaggio e gli eccessi della globalizzazione*, Mondadori, Milano 1999, p. 172. Cfr. S. G. Azzarà, *Globalizzazione e antimperialismo*, in «Aginform», settembre (2000), n. 13, p. 2.

³⁶¹ E. Luttwak, *USA-Giappone-Cina, la strana geometria*, in «Limes», 1999, n. 1, p. 151. [Il saggio qui riproposto è stato pubblicato nel 2001, chiaramente prima che la Cina facesse il proprio ingresso nella WTO].

³⁶² Th. L. Friedman, *On Key Foreign Policy Issues, The Differences Are Narrowing*, in «International Herald Tribune» dell'11-12 marzo 2000, p. 8.

Siamo dunque in presenza di una strategia a tenaglia, con un braccio impegnato ad esercitare una terribile pressione economica, politica (e, sullo sfondo, militare) e l'altro braccio impegnato a promuovere l'infiltrazione e la destabilizzazione del paese di volta in volta preso di mira.

In conclusione, oggi come ieri e più di ieri, la globalizzazione non è affatto un processo privo di conflitti o che cancelli l'importanza della questione nazionale. Nel sottolineare, già nel 1848, la crescente «interdipendenza universale fra le nazioni» (MEW, IV, 466), il *Manifesto del partito comunista* metteva in guardia contro il pericolo della «guerra industriale di annientamento tra le nazioni». In effetti, l'«interdipendenza universale fra le nazioni» non ha impedito né i due catastrofici conflitti mondiali, né il gigantesco processo di emancipazione nazionale dei popoli oppressi che ha investito l'intero pianeta. Ancora oggi, per citare questa volta una rivista vicina al Dipartimento di Stato, «la crescente interdipendenza del mondo non comporta necessariamente una più grande armonia»³⁶³.

4. TRE GENERI LETTERARI NEL DISCORSO DI MARX

È dunque anche per ragioni di carattere internazionale che il processo di costruzione di una società socialista si rivela ben più lungo e tortuoso di quanto

³⁶³ J. S. Nye Jr. e W. A. Owens, *America's Information Edge*, in «Foreign Affairs», marzo/aprile (1996), p. 24.

prevedessero Marx e Engels. Ma proprio per questo, per evitare di smarrire l'orientamento strategico, è bene tener presente i loro insegnamenti. Senonché, qui ci imbattiamo in una nuova difficoltà. Per chiarirla, prendiamo tre brani. Il primo, desunto dall'*Ideologia tedesca*, vede il comunismo come una società in cui sono scomparse ogni costrizione giuridica, ogni forma di divisione del lavoro e persino il lavoro in quanto tale, sicché ad ogni individuo risulterebbe «possibile fare oggi questa cosa, domani quell'altra, la mattina andare a caccia, il pomeriggio pescare, la sera allevare il bestiame, dopo pranzo criticare», a seconda della sua voglia, «senza diventare né cacciatore, né pescatore, né pastore, né critico» (MEW, III, 33).

Vediamo ora cosa avviene, secondo il *Manifesto del partito comunista*, una volta che il capitalismo sia stato sconfitto e superato a livello internazionale: «Al posto della vecchia società borghese, con le sue classi e i suoi antagonismi di classe, subentra un'associazione in cui il libero sviluppo di ciascuno è la condizione per il libero sviluppo di tutti» (MEW, IV, 482).

Infine, il brano della *Critica del programma di Gotha* che prevede e auspica, dopo il rovesciamento del potere politico della borghesia in un singolo paese o in un gruppo di paesi, un periodo di transizione all'insegna della «dittatura rivoluzionaria del proletariato» (MEW, XIX, 28).

Si potrebbe dire che siamo in presenza di tre diversi generi letterari. Il brano desunto dall'*Ideologia tedesca* ci fa pensare ai romanzi utopistici che accompagnano il primo sviluppo del movimento socialista e della protesta di gruppi sociali oppressi. Gli altri due

brani rinviano entrambi al genere storico-politico, ma con una differenza essenziale. L'evocazione di una grande rivoluzione, capace di cambiare una volta per sempre la faccia del mondo e di emancipare in modo radicale ogni individuo e i rapporti tra gli individui, questo discorso fa riferimento alla lunga durata dello sviluppo dell'umanità. Il brano desunto dalla *Critica del programma di Gotha* si preoccupa, invece, di indicare le misure concrete e immediate cui deve far ricorso il proletariato che abbia conquistato il potere politico in un determinato paese o gruppo di paesi.

Che possiamo e dobbiamo fare oggi di questi tre diversi generi letterari presenti nel discorso di Marx e Engels? Il primo, il romanzo utopistico è espressione di una protesta che non ha ancora preso coscienza di se stessa; se nella fase della lotta contro l'antico regime svolge un ruolo positivo di mobilitazione, nella successiva fase di costruzione del nuovo può però risultare d'impaccio. Irrinunciabili sono invece gli altri due tipi di discorso, ma non si deve perdere di vista il fatto che essi fanno riferimento a tempi storici diversi. L'atteggiamento più superficiale è di contrapporre la poesia della prospettiva di lunga durata alla prosa dei compiti immediati. Ad esempio, si può fare appello alla tesi del libero sviluppo di ogni individuo per condannare o screditare il potere politico scaturito dalla rivoluzione, il quale deve naturalmente saper fronteggiare le manovre dell'imperialismo e gli altri pericoli che lo minacciano. Una volta contrapposta ai compiti del presente, la lunga durata tende ad essere riassorbita nel genere del romanzo utopistico: la storia concreta della nuova società

post-rivoluzionaria, che cerca di svilupparsi tra contraddizioni, tentativi, difficoltà ed errori di ogni genere, viene allora condannata in blocco come degenerazione e tradimento degli ideali rivoluzionari. Tale atteggiamento, che condanna il movimento reale in nome delle proprie fantasie e dei propri sogni, priva il marxismo di ogni reale carica emancipatrice.

Questa carica può dispiegarsi solo a due condizioni: a) bisogna depurare l'utopia dei suoi elementi irrealistici riassorbendola nel discorso di lunga durata; b) questo discorso deve a sua volta saper orientare la soluzione dei compiti del presente, senza ostacolarla o renderla impossibile con attese e pretese che non corrispondono alla situazione oggettiva; al tempo stesso, esso non deve mai perdere di vista la prospettiva strategica.

In campo propriamente politico, non perdere di vista il «libero sviluppo» di ogni individuo rivendicato dal *Manifesto* significa anche liquidare una volta per sempre l'argomento (caro sia al «socialismo reale» che alla «rivoluzione culturale») secondo cui, una volta assicurato il potere popolare, le garanzie formali di libertà sarebbero prive di significato o di reale importanza. Ma riconoscere l'importanza del governo della legge e dei diritti dell'uomo non significa inchinarsi acriticamente al sovrano di Washington. Alla sua pretesa di imporre in tutto il mondo il modello politico occidentale si può contrapporre un autore *liberal* americano, e cioè Rawls, il quale, nell'esigere la subordinazione dell'uguaglianza alla libertà, sottopone ad un'importante clausola limitativa il principio da lui formulato: esso è da considerare valido

solo «al di là di un livello minimo di reddito»³⁶⁴. E cioè, nei paesi ancora insufficientemente sviluppati, è logico che i diritti economico-sociali abbiano la priorità.

Si pensi alla catastrofe verificatasi in Russia: oggi, stando a documenti ufficiali di organismi dell'ONU, la durata media della vita è di circa 10 anni più bassa che in Cina: i circoli imperialisti, impegnati a infliggere alla Cina la stessa sorte già riservata all'URSS, lavorano per un sensibile accorciamento della durata media della vita e per una condanna a morte prematura di un quinto della popolazione mondiale. Sarebbe una catastrofe per i diritti economici e sociali, oltre che per i diritti nazionali, del popolo cinese. Non c'è dubbio: il «libero sviluppo» dell'individuo passa oggi attraverso il rafforzamento del potere popolare nei paesi socialisti.

Anche sul piano più propriamente economico bisogna saper intrecciare prospettiva di lunga durata e compiti immediati. Abbiamo visto che, al fine di sviluppare le forze produttive e rompere l'accerchiamento imperialistico, un paese socialista è costretto a importare industrie e tecnologie dai paesi capitalistici avanzati; per un altro verso, esso è chiamato a non perdere di vista il fatto che, assieme a queste industrie e tecnologie, penetrano rapporti sociali e ideologie caratteristici di quel mondo che intende superare. Si tratta, dunque, di rapporti sociali e ideologie che sin d'ora devono essere contenuti e controllati. Per tutto un periodo storico, l'analisi marxiana relativa agli squilibri regionali e all'intensificazione del lavoro

³⁶⁴ J. Rawls, *A Theory of Justice*, cit., p. 542; tr. it. cit., p. 441.

e dello sfruttamento prodotti dallo sviluppo capitalistico sarà lo specchio critico non solo del capitalismo propriamente detto, ma anche di quanto di capitalista vi è inevitabilmente in ogni transizione verso una società diversa. Epperò, questo prezioso specchio critico diverrebbe uno specchio deformante se, in base ad esso, si pretendesse di omologare in un unico giudizio di condanna la realtà di un paese capitalista e quella di un paese socialista in via di sviluppo, chiamato ad affrontare compiti tra loro contraddittori.

5. DIRITTI UMANI E «IMPERIALISMO DEI DIRITTI UMANI»

Mi sono soffermato sui problemi della costruzione e della difesa del socialismo. Ma quali sfide attendono il marxismo in Occidente? Qualche tempo fa, un sindacato americano ha esortato l'amministrazione di Washington a bloccare con ogni mezzo il trasferimento in Cina di «tecnologia aerospaziale chiave», col pretesto che questo trasferimento inciderebbe negativamente sui livelli di occupazione negli USA³⁶⁵. Quel sindacato è l'erede dei sindacati gialli, affetti da nativismo e xenofobia, che tra Otto e Novecento, piuttosto che contro il padronato, preferivano lottare contro gli immigrati. Si tratta di un sindacalismo e di una sinistra che, secondo la denuncia di Engels, sono

³⁶⁵ U. S. *Investigates Shift of Jobs to China. Unions for Boeing and McDonnell Seeking Redress*, in «International Herald Tribune» del 23 ottobre 1995 (l'articolo non è firmato).

in realtà gli esponenti acritici di «una nazione che sfrutta tutto il mondo» (MEW, XXIX, 358).

È una messa in guardia, fatta propria anche da Lenin (L, 654): ad essa, però, in Occidente spesso si rivelano sordi persino coloro che si richiamano al marxismo. Agitando la bandiera dei diritti umani, le grandi potenze capitalistiche sono riuscite a conferire un volto particolarmente seducente alle loro pretese egemoniche. Per la verità, non si tratta di un fenomeno del tutto nuovo. Si pensi alla storia dell'imperialismo britannico che, con la sua espansione, si sentiva impegnato a «rendere le guerre impossibili e promuovere i migliori interessi dell'umanità». Ad esprimersi in tal modo è Cecil Rhodes, il quale così sintetizzava la filosofia dell'Impero britannico: «filantropia + 5%»³⁶⁶; dove «filantropia» è sinonimo di «diritti umani» e la percentuale del 5% sta ad indicare i profitti che la borghesia capitalistica inglese realizzava o si proponeva di realizzare mediante le conquiste coloniali e l'agitazione della bandiera dei «diritti umani».

Non molto diverso da quello di Rhodes è il logo che oggi presiede all'espansionismo statunitense. Per ammissione esplicita dei suoi ideologi, si tratta di «difendere i valori e gli interessi americani» in ogni angolo del mondo³⁶⁷. Si assiste così ad un paradosso: per tanto tempo gli Stati Uniti sono stati il paese tra i più impegnati nel protezionismo economico e poli-

³⁶⁶ B. Williams, *Cecil Rhodes*, Constable and Company Ltd., London 1921, pp. 51-2.

³⁶⁷ J. Hoagland, *The UN, Iraq and China Are Second-Term Tests for Clinton*, in «International Herald Tribune» del 25 novembre 1996.

tico-ideologico: a metà dell'Ottocento, pur di sviluppare la loro industria nazionale, non hanno esitato a mettere in conto anche lo scontro con gli stati del Sud e la guerra di Secessione; sul piano ideologico-politico, nel periodo che va dalla rivoluzione francese sino al maccartismo, tutte le correnti democratiche radicali e rivoluzionarie sono state bollate come «un-american», e i loro seguaci perseguitati in quanto suscettibili di contaminare e infettare un paese felicemente caratterizzato dall'*exceptionalism*, da un destino sacro ed esclusivo. Ai giorni nostri, invece, gli Stati Uniti mirano a trasformare il mondo intero in un «libero mercato» e in una «democrazia» intesa come «libero mercato politico», aperto alle merci, ai «valori» e all'egemonia *made in USA*. Affermandosi a livello planetario, il libero mercato politico comporta il dispiegarsi indisturbato del *soft power*, definito – dalla già citata rivista, vicina al Dipartimento di Stato – come «la capacità di conseguire gli obiettivi desiderati in campo internazionale» senza ricorrere alla forza militare (che rimane comunque sullo sfondo). In tal modo, l'amministrazione USA potrà realizzare le sue ambizioni: ben più del XX, il XXI secolo sarà il «secolo americano» per eccellenza, «il periodo del più grande predominio dell'America»³⁶⁸.

All'«imperialismo del libero mercato», che nell'Ottocento proprio i teorici del protezionismo statunitense rimproveravano alla Gran Bretagna³⁶⁹, si in-

³⁶⁸ J. S. Nye Jr. e W. A. Owens, *America's Information Edge*, cit., pp. 20-1 e nota e p. 35.

³⁶⁹ R. Steel, *Mr. Fix-It. Woodrow Wilson*, in «The New York Review of Books» del 5 ottobre 2000, p. 21.

treccia strettamente l'«imperialismo dei diritti umani»³⁷⁰. Che importa a Washington se tutto ciò significa lo smantellamento dello Stato sociale e la liquidazione dei diritti economici e sociali sanciti dalla *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo*, proclamata dall'ONU nel 1948 (artt. 22-26)? E che importa se tutto ciò comporta la liquidazione, altresì, dell'obiettivo dello «sviluppo di rapporti amichevoli tra le nazioni», sancito con particolare solennità già nel preambolo della *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo*?

Conviene riflettere sulle modalità di questa marcia del *free-market imperialism* e dell'*human rights imperialism*. Esemplare è la tragedia del Nicaragua sandinista. A suo tempo, gli USA l'hanno sottoposto al blocco economico e militare, al minamento dei porti, ad una guerra non dichiarata, ma sanguinosa, sporca e contraria al diritto internazionale. Dinanzi a tutto ciò, il governo sandinista si vedeva costretto a prendere misure limitate di difesa contro l'aggressione esterna e la reazione interna. Ed ecco Washington ergersi a difensore dei diritti democratici conculcati dal «totalitarismo» sandinista. Vien fatto di pensare al boia che, dopo aver proceduto all'esecuzione, grida allo scandalo per il colore terreo e cadaverico della sua vittima. Un atteggiamento grottesco: eppure non sono mancate le anime belle della sinistra occidentale che si sono associate alle grida di scandalo del boia e alla condanna delle misure «liberticide» dei diri-

³⁷⁰ S. P. Huntington, *The Clash of Civilisations and the Remaking of World Order* (1996); tr. it. di S. Minucci, *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale*, Garzanti, Milano 1997, p. 284.

genti sandinisti, il cui spazio di manovra dinanzi all'aggressione è stato progressivamente ridotto e annullato. Il risultato: elezioni in cui il popolo nicaraguense, già dissanguato e stremato, col coltello più che mai puntato alla gola, ha deciso «liberamente» di cedere ai suoi aggressori. Una tecnica analoga è stata messa in atto contro la Jugoslavia. Sarà poi la volta di Cuba e di altri paesi?

Disgraziatamente, come la Gran Bretagna poteva godere dell'appoggio di un «cristianesimo imperiale»³⁷¹, che si spingeva sino ad applaudire alle guerre dell'oppio, così ai giorni nostri vediamo all'opera una sorta di sinistra imperiale, che talvolta non esita a rivendicare sanzioni contro la Cina in nome dei «diritti umani»! Il bersaglio privilegiato della battaglia di Lenin è proprio la sinistra imperiale. Sapranno tener conto della lezione del rivoluzionario russo coloro che in Occidente si richiamano al marxismo? Oppure la benefica e doverosa riscoperta del valore anche sostanziale della «libertà formale» e del governo della legge comporterà una paurosa regressione teorica e politica?

³⁷¹ J. A. Hobson, *Imperialism*, tr. it. cit., p. 199.

XI

MARXISMO E POPULISMO NELLA LETTURA DEL PROCESSO DI GLOBALIZZAZIONE

1. MARX E LA GLOBALIZZAZIONE

Ai giorni nostri la retorica del nuovo celebra i suoi trionfi. «Dopo Genova nulla può più essere come prima!». Trascorrono solo poche settimane dalle grandi manifestazioni contro i sedicenti 7 o 8 Grandi della terra e dalla brutale repressione poliziesca che ne consegue, ed ecco che, in seguito agli inauditi attentati terroristici in USA, risuona un nuovo grido e trionfa una nuova cronologia: «Dopo Manhattan nulla può essere come prima!». Un mese dopo, l'incontro tra i dirigenti dei paesi membri dell'Apec e, in primo luogo, di Cina, USA e Russia è l'occasione di un nuovo colpo di scena. A Shanghai – riferiscono «Liberazione» e «il manifesto» – le grandi potenze si sono unite in una coalizione compatta e corale, in una sorta di Santa Alleanza planetaria senza precedenti nella storia. E, dunque – se ne può dedurre –:

«Dopo Shanghai nulla può più essere come prima!». Le svolte epocali incalzano ormai a ritmo mensile. Sono i miracoli della globalizzazione, a partire dalla quale – non si stanca di affermare o di suggerire una certa sinistra – così radicali sono i mutamenti intervenuti nel capitalismo e sulla scena mondiale da rendere del tutto obsoleta la lezione di Marx.

In realtà, la storia del capitalismo è la storia del processo di formazione del mercato mondiale. È così che Marx la descrive. E questo è un aspetto essenziale della sua grandezza come sociologo, economista, storico e filosofo. Ancora oggi, illuminanti sono le pagine da lui dedicate all'espansione dell'Occidente in Asia. Sotto l'onda d'urto «del vapore e del libero scambio *made in England*», più ancora che dei «militari britannici», e cioè della violenza militare diretta, le tradizionali «comunità familiari [...] basate sull'industria casalinga» e «autosufficienti» cadono irrimediabilmente in crisi: «miriadi di laboriose comunità sociali, patriarcali e inoffensive» vengono «gettate in un mare di lutti, e i loro membri singoli privati a un tempo delle forme di civiltà tradizionali e dei mezzi ereditari di esistenza» (MEW, IX, 132). Interi popoli sono investiti da una tragedia senza precedenti nella loro storia: è la «perdita del loro mondo antico, non compensata dalla conquista di un mondo nuovo» (MEW, IX, 129).

Marx ci fornisce qui una sintesi fulminante del processo di globalizzazione capitalistica.

2. LA PRIMA FORMA DI POPULISMO

Proprio perché, per i popoli via via investiti dalla globalizzazione, essa è la «perdita del loro mondo antico, non compensata dalla conquista di un mondo nuovo», si apre un ampio spazio per il rimpianto nostalgico del mondo antico e la sua trasfigurazione: per lo meno nel passato c'era un «mondo» di legami comunitari e di valori condivisi, un mondo non ancora investito dalla lacerazione e dalla crisi e quindi fornito di senso. È qui che si annida la tentazione populista, ed essa emerge non solo nel mondo coloniale o semicoloniale propriamente detto ma nel cuore stesso dell'Occidente e della metropoli capitalistica, man mano che la grande industria sottomette al suo controllo le aree agricole e manda in rovina l'artigianato e l'industria domestica tradizionale.

Si prenda una personalità come Sismondi. Simpatetico con le sofferenze del popolo, al fine di evitarle o alleviarle, egli sembra voler suggerire l'imposizione di un freno allo sviluppo della produzione, in modo da evitare l'insorgere della sovrapproduzione e della crisi. L'introduzione di nuovi e più potenti macchinari comporta sì un «incremento di produttività» ma finisce col distruggere il precedente equilibrio senza che ne derivi alcun vantaggio reale e duraturo. È un quadro desolante: i «vecchi telai andranno perduti»³⁷². In questo senso, Sismondi – osserva

³⁷² J. C. L. Simonde de Sismondi, *Nouveau principes d'économie politique ou de la richesse dans ses rapports avec la population* (1819; 1827); tr. it. di P. Roggi (a cura di P. Barucci), *Nuovi prin-*

Marx – «si rifugia spesso nel passato, diventa *laudator temporis acti*» (MEW, XXVI, 3, 50), un nostalgico del buon tempo antico. Nel suo «romanticismo economico» – incalza a sua volta Lenin – Sismondi si rivela inconsolabilmente afflitto dalla «distruzione del paradiso dell’ottusità e dell’abbruttimento patriarcale della popolazione rurale» (Loc, II, 218). Nell’esprimersi così, il rivoluzionario russo ha chiaramente presente la lezione di Marx il quale, con riferimento questa volta all’India, mette in guardia contro la tendenza a rimpiangere e idealizzare una «vita priva di dignità, stagnante, vegetativa», una società nell’ambito della quale la miseria e l’assoggettamento delle grandi masse vi appaiono come «un destino naturale immutabile» e le «piccole comunità sono contaminate dalla divisione in caste e dalla schiavitù» (MEW, IX, 132-3).

Se il marxismo e il leninismo si sono sviluppati nel corso della lotta contro il populismo, questo sembra oggi godere di una nuova giovinezza. Ecco in che modo «Liberazione» riferisce di una mostra sul «Tibet perduto»:

«“La caccia, la pesca, persino l’uccidere un insetto o scavare ‘madre terra’, divennero azioni da non commettere, mentre mulini di preghiere sorgevano lungo tutti i corsi d’acqua”. Quando si arriva a Palazzo Magnani, a Reggio Emilia, per vedere la splendida mostra fotografica di Fosco Maraini sul “Tibet perduto”, sono queste le parole affisse al muro che colpiscono di più il visitatore. Descrivono un

cipi di economia politica o della ricchezza nei suoi rapporti con la popolazione, Isedi, Milano 1975, pp. 208-9.

popolo unico [...] Persone straordinarie i tibetani, abituati a vivere ad oltre 4000 metri di quota, in uno scenario naturale incredibile, dove le malattie quasi non esistono, perché virus e batteri non sopravvivono a quelle altezze»³⁷³.

È un esempio da manuale dell'atteggiamento denunciato da Marx e Lenin. Una società «contaminata dalla divisione in caste e dalla schiavitù», che istituiva una barriera insormontabile tra servi e signori, discriminandoli nettamente dalla nascita alla morte o oltre (dando in pasto agli avvoltoi i corpi dei primi e riservando la dignità della cremazione o tumulazione solo al corpo dei secondi), una tale società conosce ora una straordinaria e mitologica trasfigurazione. Nell'ambito di tale ordinamento la miseria, la denutrizione, le malattie e la morte precoce erano subite, per usare sempre il linguaggio di Marx, come «un destino naturale immutabile»; ma per il giornalista o poeta sotto l'incantesimo del populismo è motivo ulteriore di entusiasmo il fatto che i «mulini di preghiere» sbarrassero la strada ai blasfemi lavori impegnati a violare e «scavare "madre terra"» e ad accrescere la produzione agricola. Come Lenin ha chiarito, il populista ritiene che la «la luce splende solo dall'Oriente mistico, religioso» (Loc, XVIII, 154). In effetti, in certi articoli di «Liberazione» e del «Manifesto» il Dalai Lama tende per l'appunto a prendere il posto di Lenin (e di Marx).

Il populismo svolge un ruolo importante nella malevolenza e nell'ostilità con cui questi giornali e

³⁷³ V. Bonanni, *Tibet perduto*, in «Liberazione» del 16 gennaio 2001, p. 17.

ambienti politici guardano alla Cina. A suscitare orrore è in primo luogo l'«ossessione della crescita quantitativa»³⁷⁴. Sì, Marx e Engels sottolineano che «il proletariato si servirà del suo potere politico» e del controllo dei mezzi di produzione in primo luogo «per accrescere, con la più grande rapidità possibile, la massa delle forze produttive». In difficili condizioni, dati il ritardo storico accumulato e il permanente semi-embargo tecnologico imposto dagli USA, la Cina cerca di sviluppare le «industrie nuove», che non hanno più una base nazionale e la cui «introduzione» – sottolinea sempre il *Manifesto del partito comunista* – è «una questione di vita e di morte per tutte le nazioni civili» (MEW, IV, 466). Ma tutto ciò è solo motivo di scandalo per il populista, il quale guarda con indifferenza o fastidio al mondo profano della «quantità»: «Un bambino nato a Shanghai nel 1995 aveva meno probabilità di morire nel suo primo anno di vita, più probabilità di imparare a leggere e scrivere e poteva contare su una durata della vita superiore di due anni (settantasei anni) a quella di un bambino nato a New York»³⁷⁵. Ora il governo cinese ha messo in atto una politica di giganteschi investimenti per estendere anche alle regioni interne il prodigioso sviluppo conseguito dalle regioni costiere. Risultati importanti sono già sotto gli occhi di tutti: il Tibet «ha registrato una crescita economica tre volte più veloce di quella degli Stati Uniti negli anni del boom tra la fine dell'amministrazione

³⁷⁴ R. Gagliardi, *Sognando un libretto rosso*, in «Liberazione» del 5 ottobre 1999, «Speciale», p. II.

³⁷⁵ J. Gray, *False Dawn. The Delusion of Global Capitalism*, Granta Books, London 1998, p. 118.

Reagan e l'inizio dell'amministrazione Bush»³⁷⁶. Eppure sviluppo economico-sociale, accesso all'istruzione, avvento della modernità con la sua carica emancipatrice, prolungamento della durata media della vita, tutto ciò sembra essere irrilevante per il populista immalinconito dalla nostalgia per i «vecchi telai» o, peggio, per i «mulini di preghiere».

Si comprende il rancore tutto particolare riservato alla figura di Deng Xiaoping. Questi ha avuto il merito di criticare lo slittamento populistico, che portava la Rivoluzione Culturale ad inseguire l'ideale di «un ascetismo universale e un rozzo egualitarismo», duramente criticato dal *Manifesto del partito comunista* (MEW, IV, 489). E invece – ha chiarito Deng – «non ci può essere comunismo col pauperismo o socialismo col pauperismo»; è una contraddizione in termini parlare di «comunismo povero»³⁷⁷. Il socialismo e il comunismo non hanno nulla a che fare con l'uguaglianza nella miseria e nell'austerità e semplicità dei costumi: se anche per tutto un periodo continua ad essere presente il problema di una distribuzione in qualche modo giusta della penuria, in primo luogo «socialismo significa eliminazione della miseria»³⁷⁸. Il problema principale è dunque costituito dallo sviluppo il più rapido possibile delle forze produttive. E, invece, proprio in questo sviluppo il populista lamenta la

³⁷⁶ W. H. Overholt, *The Rise of China. How Economic Reform is Creating a New Superpower* (1993); tr. it. di G. Barile, *Il risveglio della Cina*, Il Saggiatore, Milano 1994, p. 69.

³⁷⁷ Deng Xiaoping, *Selected Works*, vol. III (1982-1992), Foreign Languages Press, Beijing 1994, p. 174.

³⁷⁸ Ivi, p. 122.

perdita, per dirla con Marx, di una mitica «pienezza originaria»³⁷⁹, ovvero denuncia, per dirla con Lenin, il trionfo della volgarità e dei disvalori dell'«Occidente materialista» (Loc, XVIII, 154).

3. POPULISMO E «CINISMO DA CRETINO»

Oltre che nell'ingenua trasfigurazione del buon tempo antico e di rapporti sociali rurali e arretrati, il populismo può trovare espressione in forme più «s sofisticate». Si prenda Proudhon: la proprietà è un furto – è il filo conduttore del suo libro più celebre. Un'unica linea di demarcazione divide l'intera umanità in proprietari e non proprietari, ladri e derubati, ricchi e derelitti. È l'unica contraddizione realmente rilevante. Proudhon bolla come «pornocrazia» il movimento femminista ai suoi albori. Analogamente deride e condanna le aspirazioni nazionali dei popoli oppressi come espressione di attaccamento oscurantista a pregiudizi obsoleti. In Polonia, la lotta per l'indipendenza e la resurrezione nazionale vede la partecipazione anche di borghesi e persino di nobili. La cosa non stupisce, dato che a subire l'oppressione è la nazione nel suo complesso. Ma ciò è un motivo di scandalo per il populista incline a pensare che l'unica contraddizione reale sia quella tra poveri e ricchi, tra «popolo» umile e incorrotto da un lato e i grandi e i potenti (borghesi e nobiliari) dall'altro. Di qui l'atteggiamento beffardo e sarcastico che Proudhon assume

³⁷⁹ K. Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Oekonomie*, cit., pp. 80-2.

nei confronti dei movimenti nazionali e, in particolare, di quello polacco. Duro è il giudizio di Marx, che parla a tale proposito di «cinismo da cretino», per di più al servizio o alla coda dell'imperialismo zarista o, in altri casi, del bonapartismo di Napoleone III (MEW, XVI, 31).

Al populista francese siamo condotti a pensare, allorché leggiamo Toni Negri sbeffeggiare «gli ultimi sciovinisti della nazionalità»: così sono bollati quanti si attardano a difendere l'indipendenza e la sovranità nazionale contro la realtà di un Impero planetario, nell'ambito del quale l'unica contraddizione sarebbe quella tra «il potere sovrano che governa il mondo» da un lato e la «moltitudine» rivoluzionaria dall'altro. Assistiamo così ad un paradosso. Oggi è facile ritrovare presso autori borghesi il riconoscimento del fatto che nel mondo è in atto un processo di «ricolonizzazione»: in questi termini si esprime, ad esempio, Carlo Jean, docente della Luiss e generale degli alpini. D'altro canto, ad affermare in modo esplicito il carattere benefico e necessario della ricolonizzazione è il teorico ufficiale della «società aperta» e cioè sir Karl Popper: «Abbiamo liberato questi Stati [le ex-colonie] troppo in fretta e troppo semplicisticamente»; è come «abbandonare a se stesso un asilo infantile». Per fortuna, qualche tempo fa il «New York Times», dando la parola allo storico Paul Johnson, poteva annunciare: «Finalmente torna il colonialismo, era ora»³⁸⁰.

³⁸⁰ Cfr. D. Losurdo, *Il Nuovo Ordine Internazionale nella storia delle ideologie della guerra*, in «Giano. Ricerche per la pace», 1993, n. 14-5, § 3.

Dunque, non ci dovrebbero essere dubbi sulla permanente attualità della questione nazionale. Anzi, a ben guardare, essa si sta inasprendo. Basta guardare le guerre che si sono succedute a partire dal crollo dell'Unione Sovietica. 1991: la guerra contro l'Irak e l'imposizione di un protettorato su un paese di decisiva importanza geoeconomica e geopolitica sono state formalmente autorizzate dall'ONU. 1999: questa autorizzazione viene considerata superflua nel corso della guerra contro la Jugoslavia; ora si teorizza il diritto sovrano della Nato a scatenare «guerre umanitarie», le quali peraltro non si limitano ad imporre il protettorato ma procedono sino allo smembramento del paese aggredito. 2001: nel dichiarare che il terrorismo è presente in oltre 60 paesi, nel decidere sovranamente chi sono i terroristi e nel preannunciare di essere pronta a colpire chiunque a qualsiasi titolo appoggi o tolleri il terrorismo, o sia indulgente e neutrale nei suoi confronti, di fatto Washington si arroga il diritto di intervenire in ogni angolo del mondo, senza tener conto né dell'ONU né della Nato. Se poi si tiene presente che esponenti dell'amministrazione americana hanno fatto trapelare la possibilità del ricorso ad armi nucleari, più o meno tattiche, allora una conclusione si impone: gli Stati Uniti tendono a far pesare una minaccia economica (l'embargo ai suoi diversi livelli), militare e persino nucleare su ogni paese del mondo. È stata messa in piedi una macchina bellica di un'efficienza implacabile anche per quanto riguarda il dispositivo politico-ideologico: l'amministrazione americana può bollare come terroristica la resistenza palestinese, o alcu-

ne sue correnti, ed ecco che risultano fuorilegge Stati come la Siria, l'Iran, l'Irak ecc.; oppure può consacrare quali «combattenti per la libertà» le forze secessioniste che essa cerca di alimentare in questo o in quel paese, ed ecco che una repressione giudicata eccessiva da Washington si configura come un crimine, che apre le porte ad un giusto e severo intervento «umanitario». Una lotta sanguinosa è in corso nel Kashmir conteso tra India e Pakistan. La guerriglia può essere bollata come terrorismo, ed allora diventa un legittimo bersaglio il Pakistan che l'appoggia; oppure essa può essere innalzata alla dignità di lotta di liberazione, ed allora diventa un legittimo bersaglio l'India che, reprimendola duramente, si macchia di crimini contro l'umanità. Consapevoli del rischio che corrono, i due possibili bersagli s'impegnano in una gara per contendersi i favori di Washington, i favori dell'aspirante sovrano planetario. È necessario ribadirlo con forza: la questione nazionale non è mai stata così acuta.

Ma il peso crescente delle multinazionali non riduce ad un guscio vuoto la sovranità statale? Nel 1917, nell'*Imperialismo fase suprema del capitalismo*, Lenin osserva: «Il capitale finanziario è una potenza così ragguardevole, anzi si può dire così decisiva, in tutte le relazioni economiche e internazionali, da essere in grado di assoggettarsi anche paesi in possesso della piena indipendenza politica» (Loc, XXII, 260). Ciò però non significa che sia divenuta irrilevante la lotta contro l'assoggettamento politico. I paesi che godono dell'indipendenza politica cercano di consolidarla e renderla reale mediante la conquista

dell'indipendenza economica e così si scontrano con l'imperialismo che, in situazioni di crisi, pur di mantenere la sua egemonia, è pronto a liquidare la stessa indipendenza politica. A spiegare la tesi del dileguare della questione nazionale è solo l'influenza che populismo e neo-proudhonismo esercitano nell'ambito del movimento anti-globalizzazione.

4. PURISMO POPULISTA E FUGA DALLA COMPLESSITÀ

Ferma restando la centralità della lotta per la difesa e la conquista della sovranità statale, in che modo essa si manifesta ai giorni nostri? Negli anni '60 del Novecento ha conosciuto una certa fortuna la tesi di Lin Piao, che, nell'appoggiare le lotte di liberazione nazionale in atto nel Terzo Mondo, auspicava il progressivo accerchiamento della città capitalistica ad opera di una campagna povera e rivoluzionaria. Anche in questa visione è evidente la presenza del populismo. Si trattava della generalizzazione arbitraria di un bilancio storico peraltro errato della rivoluzione cinese. Il partito comunista era giunto alla vittoria non già limitandosi a stimolare e dirigere le lotte dei contadini poveri, ma sapendosi mettere anche alla testa della lotta della nazione cinese nel suo complesso contro l'invasione e l'occupazione militare giapponese e costruendo un largo fronte unito di cui la borghesia nazionale era parte integrante ed essenziale. Per di più, il movimento di resistenza e di liberazione nazionale non aveva esitato ad utilizzare le rivalità e i conflitti tra le grandi potenze imperialistiche.

Una visione che a livello internazionale veda agire solo la contraddizione tra paesi deboli e paesi forti, paesi poveri e paesi ricchi, tra Terzo Mondo e metropoli capitalistica è da considerare una riedizione in forma nuova del populismo.

Intanto, nell'ambito del Terzo Mondo spicca un paese che sta fuoriuscendo dal sottosviluppo e che, anche a voler astrarre dal fatto che esso continua ad essere diretto da un Partito comunista, già con le sue dimensioni e col tasso spettacolare di crescita della sua economia, è avvertito come una minaccia dagli USA. Ma lasciamo pure da parte la Cina. Concentriamo la nostra attenzione su USA, Russia, Giappone, Germania, Francia ecc. e Unione Europea nel suo complesso. Si tratta senza eccezione di paesi capitalisti, che però non possono essere messi sullo stesso piano. La cosa è immediatamente evidente per la Russia. A suo tempo, un autorevole giornalista e studioso non ha esitato a definire Eltsin come un Quisling, cioè come dirigente di uno Stato solo formalmente sovrano e in realtà fantoccio al servizio di una potenza imperiale esterna³⁸¹. È probabile che in tale definizione ci sia un elemento di esagerazione. Resta il fatto che la Russia, sempre più incalzata dall'espansione della Nato ad Est, deve affrontare spinte separatiste e secessioniste, spesso alimentate dall'esterno e che non a caso si manifestano lungo le rotte strategiche del petrolio.

Ma neppure i paesi di più consolidata tradizione capitalistica e imperialistica possono essere messi sul-

³⁸¹ G. Chiesa, *Russia addio. Come si colonizza un impero*, Editori Riuniti, Roma 1997, p. 8.

lo stesso piano. Contro la tendenza diffusa anche tra i comunisti a condannare in modo equanime e imparziale l'imperialismo americano, giapponese ed europeo, conviene ricordare la conversazione di Mao con una giornalista americana di orientamento comunista (Anne Louise Strong). Siamo nell'agosto 1946: lo scoppio della guerra fredda stimola una visione bipolare del mondo, in base alla quale al campo socialista ferreamente unificato si contrappone un campo capitalista unificato in modo non meno ferreo. Ma ecco che il dirigente del partito comunista cinese sviluppa un'analisi del tutto diversa:

«Gli Stati Uniti e l'Unione Sovietica sono separati da una zona molto vasta che comprende numerosi paesi capitalistici, coloniali e semicoloniali in Europa, in Asia e in Africa. Fino a quando i reazionari statunitensi non avranno assoggettato questi paesi, un attacco contro l'Unione Sovietica è fuori questione. [Gli Stati Uniti] controllano da lungo tempo l'America centrale e meridionale, e cercano di porre sotto il loro controllo anche l'intero Impero britannico e l'Europa occidentale. Con vari pretesti, gli Stati Uniti adottano provvedimenti unilaterali su vasta scala ed installano basi militari in molti paesi [...] Attualmente [...] non l'Unione Sovietica, ma i paesi in cui queste basi militari vengono installate sono i primi a subire l'aggressione USA»³⁸².

Come si vede, Mao non esita a far ricorso alla categoria di «aggressione» per definire il rapporto che l'imperialismo statunitense istituisce con le grandi

³⁸² Mao Zedong, *Opere scelte*, Edizioni in lingue estere, Pechino 1975, vol. IV, pp. 95-6.

potenze capitalistiche e persino con «l'Impero britannico». In modo analogo, alcuni anni più tardi, Stalin chiama i partiti comunisti dell'Europa occidentale a «risollevar» la «bandiera della indipendenza nazionale e della sovranità nazionale [...] gettata a mare» dai governanti borghesi³⁸³. Questi, cioè, vengono criticati in primo luogo non già in quanto imperialisti in prima persona ma in quanto succubi dell'imperialismo americano.

Alle spalle sia di Mao che di Stalin agisce forse la lezione di Lenin. Questi, nel ribadire nel 1916 il carattere imperialista del primo conflitto mondiale allora in pieno svolgimento, osserva tuttavia che se esso fosse terminato «con vittorie di tipo napoleonico e con la soggezione di tutta una serie di Stati nazionali capaci di vita autonoma [...], allora sarebbe possibile in Europa una grande guerra nazionale» (Loc, XXII, 308). La situazione qui appena evocata si verifica in realtà nel corso del secondo conflitto mondiale: la vittoria di tipo napoleonico inizialmente conseguita dal Terzo Reich pone all'ordine del giorno guerre di liberazione nazionale nel cuore stesso dell'Europa. È su questa base che si sviluppa la Resistenza non solo in Jugoslavia, Albania, Cecoslovacchia ma anche in Francia e, più tardi, in Italia.

Per comprendere adeguatamente l'odierna situazione internazionale, è necessario prendere atto che nel 1991 gli USA hanno conseguito una vittoria che rassomiglia ad una vittoria di tipo napoleonico. Così grave è la sconfitta dell'Unione Sovietica che dalla

³⁸³ Stalin, *Discorso al XIX congresso*, in Id., *Problemi della pace*, cit., pp. 153-4.

guerra fredda essa è uscita smembrata: parti cospicue del suo precedente territorio nazionale non solo si sono costituite come Stati indipendenti, ma sono entrate a far parte o si apprestano a entrare a far parte del sistema di alleanze diretto da Washington (è il caso degli Stati baltici, della Georgia ecc.). Per quanto riguarda l'Unione Europea e il Giappone, la loro tecnologia militare sta subendo un ritardo sempre più grave rispetto alla tecnologia militare febbrilmente sviluppata dagli USA e incessantemente sperimentata attraverso una serie di guerre «limitate»: è in atto quella che gli strateghi del Pentagono definiscono orgogliosamente come la RMA, ovvero come la *Revolution in Military Affairs*.

Pur assai rilevante, l'aspetto militare passa in secondo piano rispetto ad un altro forse ancora più importante. Subito dopo la seconda guerra mondiale, gli Stati Uniti introducono in Giappone una Costituzione che fa professione di un radicale antimilitarismo: nell'art. 9 trova espressione in modo solenne la rinuncia al tradizionale «diritto sovrano della nazione» alla guerra, all'uso della forza e alla minaccia dell'uso della forza. Ora è Washington a suggerire quando questo articolo può e deve essere considerato superato e aggirabile. Analoghe considerazioni possono essere fatte a proposito della Germania. Il rapporto che gli USA intrattengono coi loro «alleati» è caratterizzato dalla schiacciante superiorità che i primi detengono non solo in campo militare ma anche, e forse ancora di più, in campo ideologico e politico-diplomatico: in ultima analisi è la Casa Bianca a detenere le chiavi della legittimazione del ricorso

alla forza da parte del Giappone e della Germania, a decidere se tale ricorso alla forza è espressione della nuova realtà «democratica» di quei due paesi oppure rinvia ad una sciagurata tradizione messa in stato d'accusa dai tribunali internazionali di Tokyo e Norimberga. Con la vittoria conseguita nel corso della seconda guerra mondiale e della guerra fredda, gli Stati Uniti hanno conseguito il potere di «scomunicare» i loro nemici prima ancora che di distruggerli.

Oltre alla Cina e a Cuba, a rifiutarsi di mettere sullo stesso piano gli Stati imperialisti o con potenzialità imperialiste, sono gli stessi movimenti rivoluzionari impegnati in lotte assai difficili. Ciò non vale solo per la resistenza palestinese. Si veda la recente presa di posizione di un dirigente delle Farc (Forze armate rivoluzionarie della Colombia):

«L'atteggiamento europeo rispetto al Piano "gringo" contro la Colombia è stato prudente [...] Ma l'Europa può avere un ruolo ancora più decisivo, non partecipando né apertamente, né in maniera nascosta alle politiche decise a Washington. La verità è che l'Europa può e deve avere un maggiore protagonismo in America Latina e nei Caraibi»³⁸⁴.

In Italia i comunisti sono in una situazione particolarmente favorevole per comprendere la duplice natura del paese in cui vivono e lottano. Se da un lato, con D'Alema prima ancora che con Berlusconi,

³⁸⁴ R. Reyes, *Plan Colombia: «un piano di guerra»* (intervista a A. Nocioni e M. Consolo), in «Liberazione» del 26 agosto 2000, p. 20.

l'Italia ha assunto pose mussoliniane e da grande potenza imperiale, dall'altro essa è stata devastata dalla strategia della tensione e dalle stragi architettate a Washington e continua a subire una condizione di sovranità limitata, come è ulteriormente confermato dalla vicenda del Cermis (sottratti alla giurisdizione italiana, i militari americani godono in pratica dell'immunità). E cioè, se da un lato partecipa in funzione subalterna a infami aggressioni imperialiste, dall'altro l'Italia è essa stessa bersaglio dell'«aggressione» dell'imperialismo USA (per riprendere l'analisi e la categoria fatte valere nel 1946 da Mao Zedong). Sia pure con opportune cautele, considerazioni analoghe potrebbero essere fatte valere per l'Unione Europea nel suo complesso che – non dimentichiamolo – continua a subire senza soverchie proteste lo spionaggio economico e militare messo in atto da Washington tramite Echelon.

In conclusione, come emerge dalla lettura della storia del movimento comunista internazionale, dalle prese di posizione dei movimenti rivoluzionari e, in primo luogo, dall'analisi concreta della situazione concreta, mettere sullo stesso piano le grandi potenze capitalistiche non è affatto sinonimo di rigore rivoluzionario e comunista. Conviene piuttosto chiedersi se in tale atteggiamento purista non ci sia un residuo di populismo, che avverte come elemento di disturbo ogni analisi che fuoriesca dallo schema della contraddizione unica (quella tra umili e potenti) e come elemento di contaminazione qualunque rapporto che vada al di là del mondo degli umili. Se anche la contraddizione umili/potenti dovesse ora assumere una

forma statuale e configurarsi come la contraddizione tra paesi poveri del Terzo Mondo e paesi ricchi e imperialisti, se la si continua a far valere come una contraddizione unica, si rimane pur sempre nell'ambito del populismo.

5. IL CARATTERE PERVASIVO DEL POPULISMO

Siamo in presenza di una corrente di pensiero, di una tendenza che si manifesta nei più diversi ambiti problematici. Per rendercene conto ritorniamo a Lenin. Il *Che fare?* è pressappoco contemporaneo alla polemica già vista contro il romanticismo economico, contro il populismo. Non a caso nel *Che fare?* svolge una funzione essenziale la confutazione della tesi secondo la quale presso le classi subalterne, presso il popolo in quanto tale, sarebbe depositata la coscienza rivoluzionaria, una superiore visione del mondo, non contaminata dai disvalori borghesi. E invece per Lenin la coscienza rivoluzionaria è una costruzione che implica il contributo decisivo degli «intellettuali borghesi» e l'assunzione di un'eredità teorica che è in larga parte il lascito di intellettuali borghesi (si pensi a Hegel). D'altro canto, «per la loro posizione sociale, gli stessi fondatori del socialismo scientifico contemporaneo, Marx ed Engels, erano degli intellettuali borghesi» (Loc, V, 346). E a loro volta già Marx ed Engels, mentre da un lato sottolineano la funzione controrivoluzionaria spesso giocata dal sottoproletariato, dagli «straccioni», dall'altro richiamano l'attenzione sul contributo che alla

formazione della coscienza e del movimento rivoluzionario forniscono i transfughi della borghesia (in primo luogo gli intellettuali). Non c'è posto qui per il mito populista in base al quale la coscienza rivoluzionaria, la prospettiva di una società più giusta, sarebbe il dato naturale e immediato del popolo, degli umili, degli oppressi (ovvero della classe operaia: l'operaismo è una variante del populismo). L'odierno fastidio per la forma-partito e la tendenza a sciogliere il partito comunista nel movimento del «popolo di Seattle» sono una delle forme in cui si manifesta il ritorno del populismo.

Analizzando il movimento populista americano della seconda metà dell'Ottocento, un eminente storico statunitense ha osservato che a caratterizzarlo è anche «la concezione della storia come cospirazione»³⁸⁵. Dato che il popolo è l'incarnazione naturale e immediata dei più alti valori umani, il regno della giustizia e della felicità è a portata di mano: basta solo neutralizzare i potenti e i traditori. Di rado è stato notato il peso che questa visione del mondo ancora oggi esercita nell'ambito della sinistra occidentale. Negli anni attorno al '68 ha conosciuto una notevole diffusione un libro di Renzo Del Carria che già nel titolo (*Proletari senza rivoluzione*) forniva la chiave di lettura della storia del nostro paese dal Risorgimento alla Resistenza. Perché la lotta contro il fascismo non si era conclusa con l'avvento del socialismo? Ma è chiaro: Stalin a Yalta e Togliatti a Salerno l'avevano

³⁸⁵ R. Hofstadter, *The Age of Reform. From Bryan to F. D. Roosevelt* (1956); tr. it. di P. Maranini, *L'età delle riforme. Da Bryan a F. D. Roosevelt*, Il Mulino, Bologna 1962, pp. 53 e 60 sgg.

impedito. Risposte analoghe venivano fornite per la Settimana rossa del 1914, per i moti del 1898 e per quelli ancora precedenti. Queste risposte semplicistiche, in un libro peraltro interessante e ricco, si possono spiegare solo con l'influenza del populismo: sempre animate dall'amore della giustizia, le masse finivano regolarmente con l'essere abbandonate o tradite, nel momento cruciale, da dirigenti e burocrati.

Per rendersi conto dell'influenza tuttora esercitata da questa ideologia o visione del mondo, poniamoci ora un problema di carattere più generale: perché il regime scaturito dall'Ottobre bolscevico ha deluso prima le speranze di molti, che pure avevano salutata con entusiasmo la sua nascita, e poi è risultato sconfitto nello scontro col mondo capitalista? «Chi ha ucciso la rivoluzione?» – titolava qualche tempo fa «Rifondazione», l'organo teorico di Rifondazione Comunista pubblicato come supplemento a «Liberazione». Era una domanda retorica, ma per chi ancora avesse avuto dubbi, a fugarli provvedeva in prima pagina una foto di Stalin, che sembrava farsi beffe della rivoluzione da lui assassinata con freddezza e cosciente determinazione. Nel dare questa «spiegazione» Rina Gagliardi sapeva di essere in sintonia con larghi settori della sinistra italiana e occidentale. In effetti, il populismo ha conseguito un tale successo da diventare luogo comune.

Come devono configurarsi i rapporti politici, economici e sociali dell'«ordine nuovo» chiamato a prendere il posto del capitalismo? Attraverso quali processi possono e devono essere realizzati? Quali sono le priorità e in che modo può essere neutraliz-

zata e sconfitta la formidabile coalizione di forze impegnate a perpetuare o restaurare l'antico regime? Bisognerebbe partire da queste domande per comprendere i dubbi, le scelte, le oscillazioni, i ripensamenti, le contraddizioni, i conflitti, gli errori e i crimini di un gruppo dirigente o, al suo interno, di questa o quella personalità. Ma di questa analisi non avvertono alcun bisogno i populisti, i quali si cullano in una confortevole certezza: il popolo, le masse sanno istintivamente qual è il regno della libertà e della giustizia e vi aspirano con tutte le loro forze; se esso non si realizza, è chiaro che è intervenuto un tradimento, il tradimento di un individuo assetato di potere che non condivide i generosi ideali del mondo degli umili. Il «traditore» o l'«assassino» della rivoluzione nell'Unione Sovietica è Stalin, in Cina è Deng. Più problematica si presenta l'individuazione del malfattore in paesi come la Jugoslavia o il Vietnam; ma non per questo il populista si scoraggia e rinuncia al mito della «cospirazione».

Lo studioso statunitense precedentemente citato fa notare che «l'utopia populista è situata nel passato, non nel futuro»³⁸⁶. È un tratto che possiamo riscontrare anche nell'odierno populismo, presente in movimenti e partiti che pure si richiamano al comunismo. Certo, il progetto rivoluzionario dovrebbe per definizione rinviare al futuro; senonché, allorché analizzano le rivoluzioni storicamente verificatesi, i populisti individuano il momento magico sempre e solo nel passato, in uno stadio che subito dilegua per

³⁸⁶ Ivi, p. 54.

l'intervento di potenti e prepotenti, di traditori estranei al popolo e agli ideali di libertà e di giustizia che immancabilmente lo animano. D'altro canto abbiamo visto «Liberazione» dare talvolta voce al populismo, ben più radicale, di coloro che scrivono o poetano sotto l'incantesimo del «Tibet perduto», cioè del Tibet pre-rivoluzionario, feudale e schiavista.

I populistici di sinistra talvolta si richiamano alla Rivoluzione Culturale. In particolare amano agitare una parola d'ordine che, dal punto di vista marxista, è particolarmente discutibile. «Ribellarsi è giusto»! Come se la storia non fosse costellata di ribellioni reazionarie, ad esempio quella dei proprietari di schiavi nel Sud degli Usa, e come se queste ribellioni non fossero spesso scandite da una fraseologia libertaria! Abbiamo a che fare in realtà con una parola d'ordine che ci riconduce al populismo. Rinunciando ad un'analisi di classe, essa implica una dicotomia popolo/governanti ovvero umili/potenti, nell'ambito della quale è sempre il potere a rappresentare il momento negativo.

Ad una sorta di populismo si è ridotto anche il «trotskismo» dei giorni nostri. Solo così si può spiegare il fatto che esso vada alla ricerca disperata di qualsiasi movimento di massa, anche se di segno chiaramente reazionario, per ribattezzarlo in chiave rivoluzionaria. Assimilato a Quisling da un autorevole giornalista e studioso della Russia, Eltsin è stato invece a suo tempo celebrato come il protagonista di una rivoluzione antiburocratica da parte di certi ambienti «trotskisti». Se vittoriosi, i moti di Piazza Tien An Men del 1989 avrebbero significato l'ascesa

al potere di un Eltsin cinese, ma anche in questo caso non mancano i trotskisti che gridano alla rivoluzione tradita e repressa! Una rivoluzione di cui sarebbero stati protagonisti studenti che portavano in trionfo l'effigie della Statua della Libertà, e che si sarebbe verificata nello stesso momento in cui l'Occidente capitalista e imperialista trionfava in Europa orientale, e in tutto il mondo i partiti comunisti si affrettavano, l'uno dopo l'altro, a cambiare nome. A questi miracoli si può credere solo a condizione di essere populisti, a condizione cioè di rinunciare all'analisi laica delle classi e della lotta di classe per sostituirla con la credenza mitologica nel valore comunque salvifico del «popolo» e delle «masse».

Ho parlato di «trotskisti», facendo costante ricorso alle virgolette, al fine di distinguere la caricatura farsesca dall'originale tragico cui essa pretende di richiamarsi. Certo, il pericolo dello slittamento populistico è ben presente nel pensiero di Trotskij, con la sua ossessione a spiegare col ruolo infausto di burocrati ben pasciuti le difficoltà e gli arretramenti, veri o presunti, di una rivoluzione portata avanti da masse sempre disposte a qualsiasi sacrificio, come se nella storia non si fossero mai verificate situazioni in cui il burocrate di partito e di Stato risulta più avanzato del «popolo»! E, tuttavia, enorme è la differenza che separa Trotskij dai suoi sedicenti seguaci di oggi. In un momento storico che sembrava caratterizzato dall'avanzata irresistibile della rivoluzione, egli poteva ben sperare in una radicalizzazione «antiburocratica» della rivoluzione russa. Ma non si sarebbe mai sognato di legittimare come rivoluzionario Eltsin o i

dirigenti dell'Uck alimentati e coccolati dalla Nato, così come non s'era mai sognato di definire rivoluzionari le bande vandeane del cardinale Ruffo! D'altro canto, Trotskij non aveva esitato a reprimere, e anche con particolare brutalità, stando almeno alle accuse dei suoi avversari, una rivolta come quella di Kronstadt, pure scoppiata agitando la parola d'ordine del ritorno all'originaria democrazia sovietica, calpestata dal monopolio del potere usurpato e detenuto dai burocrati bolscevichi.

Se per un verso, in ragione della sua indulgenza per la frase antiburocratica, presenta qualche punto di contatto col populismo, per un altro verso Trotskij è, fra i dirigenti bolscevichi, colui che ha sviluppato la critica più lucida e più vigorosa contro la visione del socialismo come socializzazione della miseria, cioè contro un aspetto essenziale dell'odierno populismo «comunista». La ricostruzione di un punto di vista marxista e comunista, con la neutralizzazione delle influenze populiste, comporta dunque il superamento delle vecchie polemiche tra stalinismo e trotskismo così come delle polemiche altrettanto obsolete tra titoismo e antititoismo ovvero tra maoismo e anti-maoismo. Occorre saper cogliere come momenti contraddittori di una medesima vicenda rivoluzionaria, grandiosa e tormentata, Trotskij e Stalin assieme a Lenin e Bucharin; Tito e le sue vittime (i militanti fedeli al Cominform e all'URSS); Mao assieme a Liu Shao-chi e a Deng Xiaoping. Sono stati tutti protagonisti di un grandioso processo di emancipazione e, al tempo stesso, di una grande tragedia storica. Ovviamente, non si tratta di mettere sullo stesso piano le

diverse personalità e le diverse posizioni teoriche e politiche da esse espresse; ma, prima di procedere ad una differenziazione interna, si tratta di comprendere nel suo complesso il grande capitolo di storia iniziato l'ottobre 1917. In modo analogo si può e si deve tracciare il bilancio della rivoluzione francese, collocando al suo interno Danton così come Robespierre e gli «arrabbiati» critici di sinistra del leader giacobino, tutti protagonisti e vittime di un altro grandioso processo di emancipazione e di un'altra grande tragedia storica.

6. IL MITO POPULISTA E QUALUNQUISTA DELLA «NUOVA YALTA»

Negli sviluppi della «guerra contro il terrorismo», e soprattutto nell'incontro di Shanghai tra Jiang Zemin, Bush e Putin, i populisti hanno visto la piena conferma della loro analisi: dileguate definitivamente le contraddizioni e i conflitti tra le grandi potenze, assisteremmo all'avvento di un mondo che vedrebbe da un lato i potenti del pianeta, ormai coalizzati in un'unità corale e senza incrinature, e dall'altro i diseredati, gli esclusi, gli umili. Contro la «nuova Yalta» si erge soltanto il «popolo di Seattle»: è questa la tesi proclamata da certi articoli di «Liberazione» e del «manifesto».

Ma ora proviamo a sfogliare la grande stampa d'informazione, italiana e internazionale. Con riferimento in particolare alla Russia, alla Gran Bretagna e alla Germania, l'«International Herald Tribune» già nel titolo a tutta pagina osserva: «I paesi-guida del-

l'Europa utilizzano la crisi afgana per rafforzare il loro ruolo mondiale»³⁸⁷. Il «Corriere della Sera» così giustifica e sollecita la partecipazione italiana alla guerra: «Ogni governo deve certo misurare i rischi e tener conto degli umori di casa, ma con l'avvento delle "coalizioni flessibili" chi vuole ottenere voce in capitolo deve saper prendere l'iniziativa e pretendere un ruolo prima che vengano distribuite patenti di merito [...] Quel che dobbiamo invece riconoscere, piaccia o non piaccia, è che un conflitto armato disegna sempre nuove gerarchie mondali di potere e di influenza [...] Ora l'Italia deve rincorrere, non perché ami la guerra ma perché ha capito quanto può costare non farla»³⁸⁸. Come si vede, persino per quanto riguarda l'Occidente, la convinta partecipazione alla spedizione punitiva contro l'Afghanistan non è in alcun modo la fine della rivalità e della contesa per l'acquisizione delle sfere d'influenza e dell'egemonia.

Ma oggi la contraddizione più acuta è ovviamente un'altra. Riapriamo l'«International Herald Tribune». Ecco un altro titolo a tutta pagina: «la svolta politica di Pechino sfida l'influenza americana in Asia»³⁸⁹. Chi ancora non avesse capito può trarre profitto dalla lettura, questa volta, del settimanale tede-

³⁸⁷ J. Vinocur, *Europe's Leading Nations Use Afghan Crisis to Enhance World Role*, in «International Herald Tribune» del 12 ottobre 2001, p. 7.

³⁸⁸ F. Venturini, *Se l'Italia vuole avere una voce*, in «Corriere della Sera» del 15 ottobre 2001, p. 15.

³⁸⁹ J. Pomfret, *Beijing's Policy Shift Challenges Washington's Influence in Asia*, in «International Herald Tribune» del 19 ottobre 2001, p. 5.

sco «Die Zeit»: «Sotto molti aspetti, a partire dalla guerra in Afghanistan, tra Pechino e Washington un conflitto in vecchio stile tra grandi potenze è diventato persino più probabile di un autentico avvicinamento»³⁹⁰. Come si vede, non c'è traccia qui dell'abbraccio sino-americano di cui favoleggiano i populistici. Da un lato la Cina prende atto con sollievo che, almeno per qualche tempo, Washington difficilmente potrà seguire la raccomandazione dell'«esperto» statunitense, William D. Shingleton, che invita l'amministrazione del suo paese a far tesoro dell'esperienza dello smembramento dell'URSS per «affrontare in maniera più coerente la futura frammentazione della Cina»³⁹¹. Il grande paese asiatico coglie dunque l'occasione della crisi per cercare di allentare la pressione militare e politico-diplomatica esercitata dagli Stati Uniti (e in particolare dall'amministrazione Bush) e di consolidare l'indipendenza politica, sia neutralizzando le interferenze statunitensi, sia rilanciando ulteriormente lo sviluppo economico mediante lo sgretolamento del semi-embargo tecnologico imposto dagli USA. Dall'altro lato, se anche in questo momento Washington è costretta a concentrarsi su altri bersagli, non per questo ha rinunciato all'obiettivo del contenimento o dell'aggressione ai danni del grande paese asiatico: su «La Stampa» si può leggere che Jiang Zemin deve «mettere nel conto che la battaglia contro i talebani è condotta in

³⁹⁰ G. Blume e C. Yamamoto, *Elenfantenflirt in Shanghai*, in «Die Zeit» del 18 ottobre 2001, p. 11.

³⁹¹ In F. Mini, *Xinjiang o Turkestan orientale?*, in «Limes. Rivista italiana di geopolitica», 1999, n. 1, p. 92.

nome di principi che potrebbero essere applicati un giorno» contro la stessa Cina (oltre che contro la Russia)³⁹². Una superpotenza accelera la sua corsa per il conseguimento del dominio o dell'egemonia planetaria; un paese del Terzo Mondo accelera la sua corsa per la fuoriuscita dal sottosviluppo e dalla situazione di pericolo anche militare che il sottosviluppo comporta. Senonché, per i populisti, i «potenti» sono tutti uguali: il populismo è una forma di qualunquismo.

Un'ultima considerazione. I devoti del mito populista e qualunquista della «nuova Yalta» dimenticano che la Yalta storica del 1945 è stata l'immediata vigilia di una terribile guerra fredda! Il fatto è che, assieme all'oblio delle regole della grammatica e della sintassi del discorso politico, il populismo comporta anche la perdita della memoria storica. In tali condizioni diventa assai problematica e smarrisce comunque ogni efficacia la lotta per la pace e contro la politica di guerra dell'imperialismo.

³⁹² B. Spinelli, *Vizi e virtù di un'alleanza*, in «La Stampa» del 25 novembre 2001, p. 1.

Additato dall'ideologia dominante come principale responsabile delle degenerazioni totalitarie novecentesche, a sinistra Marx è spesso difeso da chi lo vorrebbe totalmente estraneo alla vicenda storica iniziata nel '17. In questo modo, però, ben poco si comprende sia della disfatta del socialismo reale ad Est, sia della lezione del grande pensatore rivoluzionario. Radicalmente diverso è il percorso suggerito da questo libro: la demistificazione delle letture ideologiche del Novecento, un'indagine che ribadisce la carica liberatoria della rivoluzione d'Ottobre senza tacere dei limiti anche teorici emersi negli sviluppi successivi, la denuncia del carattere quanto mai aggressivo assunto oggi, con la globalizzazione, dall'imperialismo statunitense. Tutto ciò procede di pari passo con una rilettura di Marx ed Engels che depura la loro teoria degli elementi di utopismo astratto, riproponendola così nuovamente come stimolo per un movimento di emancipazione all'altezza delle sfide odierne.

Domenico Losurdo è ordinario di Storia della filosofia presso l'Università degli Studi di Urbino. Tra le sue pubblicazioni, spesso tradotte in più lingue, ricordiamo: *Democrazia o bonapartismo. Trionfo e decadenza del suffragio universale* (Bollati Boringhieri, 1997²); *La comunità, la morte, l'Occidente. Heidegger e l'“ideologia della guerra”* (Bollati Boringhieri, 2001²); *Il revisionismo storico. Problemi e miti* (Laterza, 2002⁵); *Nietzsche, il ribelle aristocratico* (Bollati Boringhieri, 2004²); *Controstoria del liberalismo* (Laterza, 2006³); *Il linguaggio dell'Impero. Lessico dell'ideologia americana* (Laterza, 2007²); *Stalin. Storia e critica di una leggenda nera* (Carocci, 2008).

EX LIBRIS



Αριστοτέλης

7275